

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRITIQUE MERLEAUPONTYENNE DU COGITO

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

DENIS ROY

DÉCEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Qu'est-ce qui motiverait un étudiant de philosophie à rédiger un mémoire sinon le désir de philosopher, de continuer une manie qui le conduit à fréquenter la pensée des grands non pour les mimer, mais pour partir d'eux de façon à mieux arriver à soi. Car, il est établi qu'on ne pense jamais seul. À preuve? Si Descartes dans son « poêle » s'obligeait à ignorer les arguties de l'École, c'est qu'il les connaissaient, comme il connaissait Aristote; rappelons-nous, ce tableau de Frans Hals qui laisse voir le philosophe assis à sa table de travail alors que son pied repose sur les écrits du stagirite. Sachons reconnaître que si Descartes a voulu penser par lui-même, c'est en partant des autres, pour aller à leur encontre, nous laissant dans le paradoxe d'une pensée qui nous la fait considérer unique, alors qu'elle plonge ses racines dans une culture héritée qui la maintient redevable aux autres.

Nous voulions vivre ce paradoxe de la pensée en prenant l'exemple d'un contemporain qui s'était mis en tête d'explorer les chemins de pensée d'un moderne en l'occurrence Descartes, pour savoir comment il réagirait à cette pensée objective si prégnante dans notre culture. Merleau-Ponty est ce philosophe discret qu'on peut aligner à la pensée existentialiste pour avoir revendiqué le primat de l'expérience sur la pensée, et du vécu perceptif sur l'intellection; pour avoir développé une compréhension personnelle de la Gestalttheorie de façon à en tirer les conséquences philosophiques. Si sa vision de l'homme l'éloigne du cartésianisme et de tout intellectualisme douillet, elle se rapproche grandement de notre époque où la crise des valeurs en Occident a éclipsé les grands systèmes pour laisser le pas aux recherches disparates. C'est cette conjoncture qui mit le philosophe au défi de faire oeuvre d'unité en tenant compte de ce qui est premier pour le corps propre à savoir l'expérience. C'est bien le trait de cette pensée qui a accroché celui qui avait débuté en philosophie par le thomisme.

Pour avoir produit cette oeuvre originale, qu'on recommence à lire après un temps d'éclipse, Merleau-Ponty représente à nos yeux un modèle. Car, se mesurant à la pensée objective des rationalistes, il n'a pas craint le défi de s'ouvrir à la non-philosophie pour trouver la matière à fourbir sa réflexion en tenant compte de la tradition des philosophies de la conscience; c'est ce qui explique la complicité de sa pensée : elle n'a d'égal que les structures de l'être qu'il est efforcé de mettre au jour dans « la prose du monde ». Cette façon à lui de puiser chez les autres lui a permis de devenir un passeur comme celui qui s'affaire à porter un clandestin en zone interdite, pour le passer de l'obscurité à la lumière.

C'est sans doute que cette lumière nous attirait. Et pour ne pas vivre le même sort que *Icare*, nous avons pensé que Merleau-Ponty pouvait être un guide pour comprendre l'émergence de la pensée. Ne représente-t-elle pas l'expression même de la philosophie qui depuis Parménide à Deleuze a permis la création des concepts? Et dans la mesure où la métaphysique s'est ingéniée à en expliquer la provenance, ne peut-on admettre que le Cogito reste le concept emblématique de toute méditation fut-elle non philosophique? Sachant que son histoire a servi d'assise à toute philosophie du sujet, sachant que ce concept « activement énigmatique et poseur d'énigmes » d'après Claude Lefort ne renvoie à « aucune sphère d'êtres passibles de définition » – bien que Descartes en ait fait le fondement de sa philosophie – il nous est apparu un défi de mettre au jour les critiques de Merleau-Ponty le concernant, non pour le récuser, mais pour le comprendre autrement.

Pour appuyer le sérieux de cette recherche, nous avons consacré une part importante du travail à montrer que Merleau-Ponty est un lecteur critique de Descartes. Nos lectures nous ont fait voir l'entrelacement des préoccupations de ces deux philosophes à trois siècles de distance. Le point d'achoppement étant la philosophie réflexive que le phénoménologue trouve limitée à la représentation, loin de la chose et hors du temps. C'est la raison qui explique que dans cette philosophie, le Cogito manque d'inhérence au monde. À la place, Merleau-Ponty privilégie une pensée

expressive liée à l'expérience perceptive du corps sentant-sensible, dont serait redevable le Cogito. Concernant ce dernier, deux chapitres lui sont consacrés : premièrement la conception cartésienne comme point métaphysique et la conception husserlienne comme égologie; deuxièmement, la conception merleau-pontyenne qui fait du Cogito une ouverture, point émergent de notre expérience du monde, une transcendance s'exerçant en deux mouvements d'intériorité et d'extériorité. Notre lecture nous permet de dire que le temps dans lequel l'action s'inscrit n'a pas été thématiqué chez Descartes, puisqu'il est conçu comme extérieur, se calculant sur les corps en mouvements dans l'espace objectif et non pas comme un point zéro à la manière de Husserl. Le temps est celui, chez Merleau-Ponty, qui voit le déploiement de l'expérience perceptive dans laquelle le Cogito s'inscrit, puisque pour le phénomenologue il n'y a pas de pensée sans expérience et c'est une erreur de la considérer comme une contemplation hors de ce monde-ci.

Ce mémoire n'aurait pas été possible sans l'enseignement des professeurs de philosophie de l'UQAM que nous voudrions ici remercier, de nous avoir inculqué la passion de la recherche. Nous pensons particulièrement à Madame Josiane Boulad-Ayoub qui par son cours sur Descartes a su présenter, sous la bonhomie du personnage, le penseur exigeant et altier. À Monsieur Pierre Poirier qui a su nous montrer dans son cours que Descartes a été le point de départ des questions que se sont posées et continuent à se poser les philosophies actuelles de l'esprit, lorsqu'elles tentent de concilier les problèmes de la pensée et de l'action à l'intérieur du monisme nomologique. Nous remercions le professeur Jacques Aumètre qui a su rappeler les grands noms rattachés à la métaphysique à partir de Platon jusqu'à Heidegger, pour nous les présenter comme des penseurs passionnés, ne négligeant pas les critiques exprimées à leur endroit qui jalonnent une grande partie de l'histoire de la philosophie. Donné dans le cadre du bac, ce cours donne une magnifique introduction et apporte de multiples réponses à qui se poserait la question : qu'est-ce que la philosophie? Invitant les étudiants à suivre le déploiement de l'histoire de la pensée, il

les prépare à pratiquer l'ascèse sans laquelle l'expression d'une pensée ne saurait atteindre la rigueur de la discipline. Nous pensons aussi au professeur Marc Djaballah qui nous a ouverts à la complexité de la pensée de Merleau-Ponty. En nous présentant la dialectique de celui dont la pensée originale lie des aspects que nul autre n'avait osé faire avant lui, – telle la parole parlante du perçu (le visible) à la parole parlée de la pensée (l'invisible) –, en relevant ces audaces que manifestait une grande liberté de penser, il nous a permis de lever certaines retenues dont l'effet eût pu limiter notre exploration.

Nous voudrions surtout remercier Monsieur Denis Fisette, directeur de ce mémoire, qui a su stimuler notre enthousiasme au long des six cours suivis avec lui. Comme fidèle continuateur de la pensée de Husserl et de la tradition phénoménologique, nous lui sommes redevables de la lecture de Merleau-Ponty et de l'intérêt manifesté depuis lors, pour la phénoménologie et la pensée merleau-pontyenne. Il est le mentor qui a permis l'investissement de cette recherche, puisqu'il nous a encouragés au long des lectures à risquer les liens à établir entre ces deux penseurs et à entrevoir la structure qui devait guider ce travail.

Nous voudrions remercier enfin, la compagne de notre vie qui a accepté une certaine austérité tout au long des lectures et pendant le temps alloué à la rédaction de ce travail. Sa compréhension a rendu plus aisée sa réalisation.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS.....	ii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION.....	1
 CHAPITRE I	
MERLEAU-PONTY LECTEUR DE DESCARTES.....	5
1.1 Les éléments fondamentaux du cartésianisme	6
1.2 L'héritage de Descartes.....	7
1.3 Le néo-cartésianisme.....	9
1.4 L'enjeu	10
1.5 Lecture critique de Descartes	13
1.5.1 La conscience perceptive	13
1.5.2 L'analyse réflexive.....	16
1.5.3 La perception.....	18
1.5.4 Le Cogito.....	19
1.5.5 La subjectivité	21
1.5.6 Le corps et la chose en présence	24
1.5.7 L'ontologie cartésienne de la vérité	24
1.5.8 Vision, perception, connaissance	25
1.5.9 La diplopie et l'homme spéculaire	26
1.6 Conclusion.....	27
 CHAPITRE II	
DESCARTES INAUGURE UNE TRADITION	29
2.1 La recherche de la vérité par la direction de l'esprit.....	32
2.2 L'élaboration d'une méthode rigoureuse	33

2.3 L'intellectualisme et la diplopie.....	34
2.4 Les préoccupations de Descartes	36
2.5 Méditations métaphysiques.....	38
2.6 Conclusion.....	47
CHAPITRE III	
LE COGITO CARTÉSIEN ET SES IMPLICATIONS.....	49
3.1 Le Cogito selon Descartes.....	50
3.2 Le primat de la pensée et la philosophie réflexive.....	51
3.3 Le schème conceptuel du Cogito	52
3.4 La nature du sujet et de l'objet.....	52
3.5 La Méditation seconde	54
3.6 Le Cogito radical selon Husserl	59
3.7 Conclusion.....	61
CHAPITRE IV	
LE COGITO DE MERLEAU-PONTY ET SA RELATION AU MONDE	62
4.1 Le Cogito : ouverture et évidence du monde	69
4.2 Le Cogito et l'idée.....	72
4.3 Évidence apodictique et historique	73
4.4 Critique du Cogito tacite	73
4.5 Subjectivité dépendante	74
4.6 Cogito vertical et Cogito horizontal.....	75
4.7 Conclusion.....	77
CONCLUSION	79
APPENDICE A	83
APPENDICE B	84
RÉFÉRENCES.....	86
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE.....	88

Ouvrages consultés de Descartes et abréviations

- DM *Discours de la méthode*, présentation, notes et dossier par Laurence Renault, Paris : Flammarion, 2000, 189 p.
- MM *Méditations métaphysiques*, présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris : Flammarion, 1979, 572 p.
- P *Les principes de la philosophie*, Introduction et notes par G. Durandin, Paris : J. Vrin, 2002, 126 p.
- R *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. et notes de J. Sirven, Paris : J. Vrin, 2003, 149 p.
- LP *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, présentation et notes par Denis Moreau, Paris : Flammarion, 1996, 134 p.
- L *Lettres*, textes choisis par Michel Alexandre, Paris : PUF, 1964, 233 p.

Ouvrages consultés de Merleau-Ponty et abréviations

- SC *La structure du comportement*, 6^e éd. Paris : PUF, 1967
- UAC *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris : J.Vrin, 2002
- NC *Notes de cours 1959-1961*, préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris : Gallimard, 1996
- PT *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques ; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception : (1933) ; et La nature de la perception : (1934)* Grenoble : Cynara, 1989, 103 p.
- PP *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945
- SNS *Sens et non-sens*, 3^e éd. Paris : Nagel, 1961, 329 p.
- S *Signes*, Coll. « folio essais », Paris : Gallimard, 1960, 562 p.
- VI Lefort, Claude. (dir. publ.) *Le visible et l'invisible* ; suivi de Notes de travail, Coll. « Collection Tel », Paris : Gallimard, 1983, 360 p.

RÉSUMÉ

Depuis son introduction par Descartes, le Cogito a inauguré une philosophie du sujet. Et son libellé, contractant la formule « je pense, je suis, » lie la pensée à l'existence, assurant celle-là d'avoir la possibilité de la révéler. C'est contre cet intellectualisme que Merleau-Ponty s'inscrit en faux, reconnaissant plutôt le primat de la perception. Son œuvre témoigne de sa puissance révélatrice comme expérience originaire et fondatrice, en articulant les conséquences philosophiques de la Gestalttheorie. Ses écrits font apparaître un Cogito transformé, donc différent, puisqu'il se présente comme une ouverture sur un champ perceptif, une subjectivité sans sujet, dépendante du langage : une parole parlée.

On aura reconnu que l'intérêt de ce travail porte sur le Cogito. Notre but est de cerner les objections, les critiques en somme que Merleau-Ponty lève le concernant. Nous hypothèse de départ était que le Cogito pût disparaître, parce qu'il appartient à l'origine à une ontologie séparée et que – dans la mesure où le cartésianisme en fait un point métaphysique – il n'aurait pu être conciliable avec une ontologie moniste assumée par la philosophie contemporaine. Tant s'en faut puisque le phénoménologue le reprend pour lui donner un sens nouveau, le sens d'un rapport.

Pour bien comprendre les chemins de pensées de ces deux auteurs, nous les étudions en parallèle, misant sur l'entrelacement des leurs préoccupations communes : la perception et la conscience perceptive : en un mot, la relation au monde; le Cogito et la subjectivité, soit l'émergence de la pensée, non par l'analyse réflexive, mais par l'analyse de l'expression qui du Cogito tacite mène au Cogito véritable. C'est pourquoi on retrouve dans ce mémoire le travail de repérage qui s'applique à cerner dans l'œuvre merleau-pontyenne les références manifestes à Descartes, concernant l'ontologie cartésienne de la vérité, mais surtout le Cogito.

MOTS CLÉS

Cogito conscience perceptive cartésianisme intellectualisme subjectivité

INTRODUCTION

Ce travail veut relever la critique que Merleau-Ponty porte au cartésianisme, et principalement les aspects qui concernent le Cogito. C'est un choix qui laisse prévoir une lecture serrée des textes, mais aussi une lecture comparée des œuvres, sachant que le deuxième connaît la tradition que le premier a inaugurée et contre laquelle il s'inscrit. C'est dire que le sujet se situe d'emblée dans l'histoire de la pensée et l'évolution des idées puisque l'analyse réflexive que le Cogito induit, la range dans le rationalisme philosophique que d'aucuns décrient parce qu'il renferme la pensée dans le solipsisme. En réaction contre ce rationalisme et contre aussi le néo-kantisme qui semblait avoir corrigé les « erreurs » de Descartes, la philosophie autrichienne avec Brentano et après lui Husserl, a tenté de reprendre l'analyse de la conscience, avec une possibilité d'un « retour aux choses mêmes ». Mais non sans avoir développé, et Husserl particulièrement, une forme de néo-cartésianisme.

En effet, le développement de la phénoménologie est cette tentative de dépasser l'opposition du sujet et de l'objet dans laquelle le cartésianisme l'a enfermé, comme le montre l'œuvre de Merleau-Ponty avec sa « philosophie de l'ambiguïté ». C'est ce que ce travail entend démontrer, puisqu'il reprend les linéaments de la pensée de ces deux auteurs concernant le Cogito : ce qui ne peut se faire sans exposer la pensée de Descartes et montrer les apories que son système laisse en plan, entre autres, le solipsisme.

Concernant Merleau-Ponty et pour comprendre sa solution, il faut exposer et soutenir son concept du corps propre qui faisant du *corps vivant* le sujet de la perception, voit le Cogito transformé puisqu'il devient un moment dialectique de la réflexion, appuyé sur l'expérience perceptive.

Si le Cogito que pose Descartes a la certitude de l'évidence logique, il faut voir ce qu'il devient dans la pensée de Merleau-Ponty. Nous devons savoir et dire pourquoi il rejette cette thèse d'une conscience intemporelle, séparée du monde. Ce qui nous amène à situer, en partie, le Cogito de Merleau-Ponty dans le développement de sa *Phénoménologie de la perception*, soit dans *Le visible et l'invisible*, pour montrer en quoi et pourquoi il révoque la notion de conscience telle que Descartes l'a développée. Ce cheminement laissera voir l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique

Pour le Cogito cartésien, nous allons reconstruire les raisonnements de l'auteur en nous appuyant sur les textes du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques*. Quant à Merleau-Ponty, après avoir exposé son point de vue concernant le résultat des connaissances acquises par la psychologie de la forme, il faudra exposer les arguments qui rejettent le Cogito de Descartes, en faisant ressortir les objections utilisées dans la *Structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*, de même que les développements ultérieurs concernant la relation entre la pensée et le langage. Il sera possible alors de comparer les deux conceptions du Cogito, en reprenant les deux univers de pensées dans lesquels il se trouve inséré. Peut-être serait-il souhaitable de poursuivre en précisant l'apport de Merleau-Ponty dans l'anthropologie philosophique et critiquer, pour éprouver sa portée, sa philosophie de l'ambiguïté? Quoi qu'il en soit, nous pouvons annoncer les grandes lignes du travail.

Celui-ci comprend quatre chapitres. Dans le chapitre 1, nous parlerons de Merleau-Ponty qui, grand lecteur de Descartes nous montre l'originalité et la richesse du cartésianisme, en nous expliquant qu'il est à l'origine des solutions classiques concernant la conscience perceptive. Nous expliquerons surtout pourquoi il veut sortir de son idéalisme abstrait et pourquoi il se voit obligé de réinterpréter le Cogito. Le chapitre 2, intitulé « Descartes inaugure une tradition » nous permettra de parler de Descartes et de la tradition qu'il inaugure; de sa méthode pour chercher la certitude

dans les sciences; de sa philosophie réflexive et son analyse de la représentation; des deux substances, dont l'une, chez l'homme, (l'âme ayant comme attribut la pensée), conçoit le monde comme étendue. Nous allons parler de Descartes comme d'un esprit en quête de certitude voulant fonder la science à partir du critère de l'évidence rationnelle que lui donne sa méthode, et en s'appuyant sur la fécondité de l'enchaînement mathématique pour mettre en œuvre des idées claires et distinctes. Nous allons parler des principes de sa philosophie élaborées dans les *Méditations* : l'existence de la pensée révélée par le Cogito; l'existence de Dieu, amenée par l'idée d'infini en chacun; enfin, la véracité divine qui assure la jonction entre le monde et la pensée.

Dans le chapitre 3 intitulé « Le cogito chez Descartes », il sera question du Cogito tel que pensé et formulé par son auteur et ses implications : la philosophie réflexive qu'il induit, le schème conceptuel d'une telle philosophie, de même que la nature du sujet et de l'objet. Nous demanderons si l'être du sujet répond à une exigence méthodologique et épistémologique du philosophe ou s'il répond à un postulat ontologique. Puis des questions suivront concernant les liens qui unissent les entités suivantes : être, pensée, conscience. Nous commenterons aussi la *Méditation seconde*, nous intéressant à l'ontologie du sujet et nous arrêtant de façon particulière à l'analyse du morceau de cire.

Enfin, dans le chapitre 4, il sera question du « Cogito chez Merleau-Ponty et sa relation au monde » tel que le mentionnent les intitulées des différentes sections : les conséquences de l'interprétation éternitaire du Cogito; – le Cogito comme ouverture au monde; – le Cogito tacite et le cogito parlé; – le Cogito et l'idée; – l'évidence apodictique et l'évidence historique; – la critique du Cogito tacite; – une subjectivité dépendante et indéclinable; – le cogito vertical et horizontal. Nous verrons que le phénoménologue questionne le Cogito dont la formulation est redevable à Descartes. Il demande s'il est légitime de distinguer l'esprit de la réflexion. Puis, aux prises avec le rationalisme, il questionne l'idéalisme de Husserl qui radicalisant Descartes fonde une égologie à partir des réductions transcendantales et eidétiques. Mais alors le

monde, après l'*epochè*, n'existerait que comme phénomène? Et l'existence, serait-elle aussi douteuse que la chose visée?

Chose certaine, Merleau-Ponty n'accepte pas la notion d'un Cogito éternitaire qui ferait de la conscience un constituant absolu, non reconnaissable par d'autres. C'est la perception qui vient apporter sa part d'explication pour le comprendre, car le Cogito comme contact instantané avec mon être et l'être du monde est redevable à la perception qui est une expérience originaire. C'est pourquoi Merleau-Ponty parle du Cogito comme une ouverture au monde dans laquelle une subjectivité demande à s'exprimer : pour lui, le véritable Cogito rendu à l'expression demeure le Cogito parlé. S'inscrit alors un lien entre la subjectivité et le langage, entre l'irréfléchi et la réflexion qu'un *Fundierung* exprime comme deux entités, soit le fondant et le fondé. Si la perception est le début de la subjectivité, celle-ci ouvre sur un champ perceptif livré à la réflexion; une réflexion qui chez notre philosophe débouchera plus tard sur une ontologie indirecte.

Dans ses dernières années au Collège de France, Merleau-Ponty commenta abondamment Descartes et particulièrement son ontologie. C'est à partir de ce cours qu'il a parlé du Cogito vertical et du Cogito horizontal, – reprenant les anciennes appellations du Cogito tacite et du Cogito parlé. C'est à la lumière de ces dernières notions que nous comptons mettre au jour l'articulation du Cogito dans la pensée merleau-pontyenne. Soit deux modes du Cogito, mais une cohésion entre ces deux modes : entre l'être et la pensée et entre l'être et l'apparaître.

Sachant l'œuvre de Merleau-Ponty complexe, elle n'est pas ici reprise en entier. Mais nous pouvons affirmer que sa lecture de Descartes lui a ouvert des chemins de pensée qui ont été repris et dépassés par celui-là, de façon à ouvrir de nouveaux horizons dans la compréhension du Cogito. C'est à ces pensées nouvelles que nous convions le lecteur.

CHAPITRE I

MERLEAU-PONTY LECTEUR DE DESCARTES

On peut tous s'accorder sur le sens à donner au travail critique qu'un lecteur accomplit lorsqu'il s'intéresse à un philosophe. Il consiste à emprunter ses chemins de pensées et à déployer les articulations qui les lient ensemble; il s'agit de dépasser le niveau d'une simple connaissance – on n'apprend pas la philosophie – puisqu'une lecture occasionne de reprendre à son compte ce qui a été exprimé par l'auteur pour en traduire le sens, la portée, et ouvrir entre les lignes des percées qui conduiraient à son impensé. La responsabilité du lecteur n'est pas d'abord de réfuter une position de l'auteur, mais bien de la saisir pour mieux en mesurer les conséquences et cerner les apories auxquelles elle conduit. Dans le cas du cartésianisme, ce travail oblige à considérer au départ son dualisme des substances et son rationalisme. Il peut s'agir de vérifier si cette philosophie ouvrant un horizon au XVII^e siècle resterait fermée au nôtre, parce que celui-ci serait irréductible à une métaphysique dualiste qui, séparant l'âme du corps, rend impossible la compréhension du rapport au monde.

Si pour lire un philosophe il faut s'engager en dialogue, cela veut dire : établir des points de rencontre avec lui par de-là les systèmes ; saisir des inflexions nouvelles qui ouvrent de nouvelles compréhensions, à partir de lui qui permet d'arriver à soi¹. Ce qui explique qu'un texte philosophique datant de trois siècles puisse avoir des

¹ « il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun. » *Signes*, p. 260

résonnances encore aujourd'hui. Comme en fait état le XXe siècle qui ayant connu le progrès considérable des sciences est redevable à Descartes, non pour sa physique bien sûr, mais pour sa méthode de clarification des problèmes et sa constitution de l'objet. Il faut convenir cependant que le cartésianisme a élaboré une métaphysique qui défendant une conception de l'homme, comme être pensant, a permis au cours des siècles, comme en son prolongement, le développement d'une rationalité instrumentale pour subjuguer le monde. Voilà bien une raison suffisante pour rappeler d'entrée de jeux les éléments fondamentaux de cette philosophie, qui nous permettrait de retrouver les chemins de pensée de son fondateur et pour étayer le sol rationaliste avec lequel Merleau-Ponty est en désaccord.

1.1 Les éléments fondamentaux du cartésianisme

On se rappellera que Descartes recherche la certitude concernant la connaissance du monde, une certitude qui offre la possibilité pour la science de se développer sur des bases assurées. Pour y parvenir, ses préoccupations l'amènent à chercher un moyen sûr. Comme il croit en la possibilité d'atteindre son but par la « lumière naturelle » et parce qu'il croit, en bon rationaliste, à la force de la raison que chaque homme possède, il élabore une méthode réflexive. Par le seul moyen de cette méthode, décrite dans le *Discours de la méthode* et appliquée plus tard dans les *Méditations métaphysiques*, par la pensée seule donc, le philosophe trouve la certitude en adjoignant deux propositions qu'il juge vraies – « je pense, je suis » – et dont le sens se ramène au Cogito. Cette méthode s'appuie sur l'existence comme chose pensante et accorde le primat à la pensée.

Elle sert de base à la nouvelle philosophie en ce qu'elle donne une part prééminente à la pensée, bien que celle-ci doit trouver son appui en Dieu pour juger adéquatement des choses, puisque c'est Lui qui assure la véracité du jugement; sans Lui, la conscience réflexive resterait enfermée sur elle-même, n'étant pas en mesure de rejoindre les choses, puisque le schème conceptuel cartésien est basé sur la

triade : Cogito, Dieu, et le monde. En effet, seul le Dieu créateur permet de faire le pont entre les pensées et le monde permettant à l'homme de le connaître pour ensuite fonder la science. La principale conséquence de cette métaphysique est la suivante : sans l'aide de dieu, la conscience cartésienne ne saurait atteindre la certitude de la perception, puisque les sens sont trompeurs et personne ne saurait établir une certitude, pas même les vérités mathématiques. Dans cette éventualité, on ne voit pas comment, les deux substances étant séparées (chose pensante et étendue) pourraient se joindre et communiquer et, à plus forte raison, comment le Cogito s'assurerait « la maîtrise et la possession d'un corps-machine² ». Ce qui montre bien sa fragilité et explique que Merleau-Ponty ait voulu réviser ce dualisme, car si le Cogito cartésien est séparé du corps, il est hors du monde. Et on ne voit pas comment, hors de l'expérience perceptive du corps, il serait capable de le réfléchir et comment ce Cogito pourrait décrire notre appartenance au monde ? Voilà qui résume la façon dont Merleau-Ponty pose le problème. Et s'il dialogue avec Descartes, c'est qu'il y trouve un terreau fertile, riche de possibilités à découvrir, des possibilités de pensée. Que va-t-il trouver?

1.2 L'héritage de Descartes

Descartes nous laisse en héritage sa méthode pour rechercher la certitude. Méthode qui a pour but de fournir les critères de l'évidence rationnelle 1) en utilisant le doute hyperbolique (*Discours de la méthode*) et 2) en mimant l'enchaînement mathématique déductif dont la fécondité est éprouvée (*Regulae*). Cette façon de faire a pour résultat de magnifier l'intelligence du sujet pensant rendu autonome et subsistant dans sa recherche ; elle lui ouvre la possibilité, appuyée par Dieu, de prendre contact avec le monde pour bien le juger et fonder la science. Est-il besoin de préciser que cette recherche s'effectue dans les limites de la pensée, suivant l'ordre des raisons,

² Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes *La révolution cartésienne*, Québec : PUL, 2006, p. 235.

comme l'a montré Martial Guérout ? C'est précisément à cette démarche rationaliste, éprise de clarté, mais tentant de soumettre le monde à une analyse purement réflexive au sein de la représentation que des philosophes contemporains vont s'opposer. Si pour Descartes le Cogito est « l'unique condition de possibilité de toute ma connaissance³ », il soulève des questions. Sartre⁴, après Fichte, se demande : est-ce qu'il pourrait devenir conscience thétique de soi ? D'autres ont pu rajouter que ce moi-substance (en tant que pur *intellectus*) habitant chaque homme est une survivance de l'ontothéologie pour qui l'être est nécessairement corrélié à la pensée –, et que par ce mentalisme, « ... nous avons à la fois la *position* du sujet et la *proposition* de la représentation⁵ ».

Pour se dissocier de cette conception rationaliste (l'âme, Dieu, le monde), un philosophe devra penser autrement les relations que l'homme entretient avec le monde et abandonner les anciens critères de certitude qu'une substance pensante et constituante ait pu élaborer en contemplant l'objet-monde comme un dieu cosmique. C'est à cette réfutation que s'emploient des philosophes comme Brentano et Husserl pour fonder la philosophie sur des bases nouvelles. Si d'aucuns prétendent que le mentalisme cartésien donne trop d'importance à un sujet dont la persistance est douteuse, d'autres assurent que le néo-positivisme en donne trop à l'objet au détriment de celui-là. Cependant, au-delà du réalisme et de l'empirisme, la phénoménologie, dans la mouvance du cartésianisme, mise sur l'analyse de la conscience⁶ pour en faire la base de sa philosophie à la recherche d'un fondement et pour dépasser

³ Martial Guérout, *Descartes suivant l'ordre des raisons*, tome I, Paris : Aubier, 1953, p. 66

⁴ Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris : J. Vrin, 1965, 134 p.

⁵ Paul Ricoeur, « Heidegger et la question du sujet », *Le conflit des interprétations*, essais d'herméneutique, Paris : Seuil, 1969 p. 226

⁶ Non pas la conscience psychologique du sujet empirique, mais la conscience phénoménologique après la suspension du monde naturel.

les contradictions des courants mentionnés. Ainsi, le programme de Husserl, à la suite de Brentano, a été de développer de manière nouvelle les rapports de sujet à objet au sein de la conscience au moyen de la structure noético-noématique⁷. L'idée étant de philosopher à la façon de la science, de manière rigoureuse : ce que d'aucuns ont appelé un néo-cartésianisme, puisque se continuait une philosophie de la conscience à la suite de Descartes.

1.3 Le néo-cartésianisme

L'histoire nous a appris en effet, que des philosophies du Cogito ont été reprises après Descartes et bien après saint Augustin, mais avec des interprétations différentes. On pense à Malebranche, Bergson, avant Husserl et cela, sans compter le nombre des commentateurs qui ont constitué le cartésianisme. De sorte que, les multiples sens du Cogito apportés par ceux-là, amènent chaque lecteur à le reconstituer en s'y réfléchissant; activité qui impliquerait que le Cogito fondé ontologiquement comme être de raison se trouverait à la racine de toute réflexion méthodique : comme une nature naturante qui exprimerait les voies de la raison. Or dans ce cas, non seulement le Cogito aurait des attributs divins avec des pensées de survol, mais encore il demeurerait constant comme un petit homme dans l'homme, comme être séparé –, pour instituer le sujet permanent, point métaphysique de tout être pensant.

Depuis Descartes, des philosophes se sont employés à le repenser, voire à le nier. S'ils ne l'ont plus considéré comme une substance subordonnée dans son être à la substance divine, il leur fallut admettre une activité pensante qui concernait leur travail quotidien. Merleau-Ponty, parmi eux, bien qu'il blâme l'intellectualisme cartésien, reconnaît l'originalité de son fondateur et son apport considérable à l'histoire de la pensée : preuve en est qu'il établit avec lui une sorte de dialogue dont témoigne son œuvre. De cette série d'échanges dont nous ferons part dans ce chapitre,

⁷ Voir *Ideen I*.

nous pourrions montrer que le modèle cartésien, archétype de l'intellectualisme, laisse en plan des problèmes que notre philosophe veut résoudre. C'est donc au fil des différents ouvrages de l'auteur que nous suivrons les références à la pensée de Descartes et les commentaires qu'elle suscite, de façon à montrer l'intérêt qu'il lui manifeste et la connaissance profonde qu'il en a; même si par la suite, il devra bouleverser la compréhension classique du corps et de l'âme et de leur union, qui responsable du dualisme, ont favorisé une pensée réflexive et rendu impossible la compréhension de la perception. Mais est-ce rejeter une philosophie que partir d'elle-même pour la radicaliser ?

1.4 L'enjeu

C'est suite à plusieurs conjectures que Merleau-Ponty s'est intéressé à comprendre les relations entre le sujet et l'objet ou plutôt entre l'agent et le monde, mais en développant une nouvelle structure à partir de ce qu'il a appris de la psychologie de la forme⁸. On retrouve ses idées principalement dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. Dans ces ouvrages, l'auteur rappelle la réalité de l'homme situé au milieu du monde pour concevoir la notion du *corps propre*, c'est-à-dire un corps envahi par le monde et soudé à lui. À l'encontre de Descartes qui veut édifier une science universelle, il développe une « œuvre [qui] relève d'une méfiance à l'égard de la science⁹ ». Et dans la mesure où le premier part de la pensée, Merleau-Ponty veut rendre compte de la subjectivité sans pour autant développer une philosophie du sujet : le considérant comme *être-au-monde*, suivant l'évidence de la « foi perceptive ». Cette compréhension l'oblige à décrire de façon nouvelle la perception et à développer une pensée en discontinuité avec la philosophie réflexive : il accorde

⁸ « la théorie de la forme est consciente des conséquences qu'entraîne une pensée purement structurale qui se substituerait à la philosophie des substances. » SC, p. 142

⁹ Christian Deschamps, « Les existentialismes » chap. V, *La philosophie au XXe siècle*, Verviers : Les Nouvelles éditions Marabout, 1979, p. 233

une place à la sensibilité, aux caractères dominants de l'univers des formes – la matière, la vie et l'esprit. Car pour lui, l'être, qui est indiciblement corps et pensée, c'est-à-dire le corps propre, a un vécu irréfléchi qui fonde le réfléchi pour devenir objet d'analyse, à la place du seul Cogito qu'il considère comme un moment de la dialectique relationnelle agent-monde. Ainsi, devenant sujet de la perception, le corps propre porte *son* monde et ne peut en être séparé. En conséquence : si pour Descartes les « choses » sont dans l'étendue hors du Cogito, elles sont chez Merleau-Ponty des êtres perceptifs, des structures se révélant peu à peu et partiellement¹⁰, suivant les perspectives qui s'offrent au corps situé. Une façon nouvelle pour affecter la conscience comme « milieu d'univers » puisque si

[...] nous voulions définir sans préjugé le sens philosophique de la psychologie de la Forme, il faudrait dire qu'en révélant la "structure" ou la "forme" comme un ingrédient irréductible de l'être, elle remet en question l'alternative classique de l' "existence comme chose" et de l' "existence comme conscience", elle établit une communication et comme un mélange de l'objectif et du subjectif, elle conçoit d'une manière neuve la connaissance psychologique, qui ne consiste plus à décomposer ces ensembles typiques, mais plutôt à les épouser et à les comprendre en les revivant¹¹.

Il suit de cela une conception du Cogito radicalement changée, puisque la connaissance par purs concepts¹² est une illusion. Plutôt qu'une substance constituante, la pensée devient un acte, un moment de notre relation au monde. Elle est une témoin réfléchie qui vient authentifier le « sens » opéré par le travail du corps. Ce que nous aurons le loisir de comprendre davantage en reprenant la pensée de Merleau-Ponty.

Il reste cependant une précision importante. Dans cette critique, il faut voir à l'œuvre le philosophe – non le philologue qui décrypte différents textes. Il faut voir

¹⁰ comme le précise la *gestaltpsychologie* : on ne peut voir que trois faces d'un cube.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 3^e éd. Paris : Nagel, 1948, p. 150-151.

¹² Les idées claires et distinctes

celui qui s'intéresse à ce que donne à penser le cartésianisme; à cerner ses difficultés à penser le rapport au monde. Ainsi, nous savons que très tôt Merleau-Ponty s'intéressant à la perception¹³ ne pouvait la concevoir comme une relation entre un penseur et un objet de pensée, comme une conscience « détachée » qui interprète. Dans ses réflexions, il s'est trouvé devant un paradoxe, celui d'avoir à comprendre la relation entre le sujet percevant et le monde, dont les termes laissent entr'ouvert deux axes : celui de l'immanence qui considère le sujet comme non étranger au monde (contredisant la pensée de survol) et celui de la transcendance qui laisse exister le monde au-delà du donné. Ce paradoxe s'oppose à Descartes en ce qu'il établit une différence entre l'objet intellectuel (« la pensée de », que l'esprit peut considérer possible ou nécessaire – par exemple : le cube a six faces) et l'objet réel qui ne se présente que par différentes perspectives : le cube ne me présente que trois faces, quelle que soit la position de mon corps par rapport à lui. Ce simple exemple laisse voir la liberté du sujet cartésien à l'égard des choses puisqu'il les considère par l'entendement¹⁴. Il marque aussi son manque d'inhérence au monde, puisque l'âme est séparée du corps; tout autre est le sujet percevant au milieu des choses, comme être-au-monde. Les différences s'accusent : si le premier recherche le monde vrai, le second reçoit et porte le monde perçu; ce qui explique que le défi reste de « faire voir le lien pour ainsi dire organique de la perception et de l'intellection.¹⁵ » Cela est possible puisque le monde perçu nous livre quelque chose, et c'est notre ouverture à ce quelque chose qui lie les instants de la conscience. Dans cette perspective, comment l'expérience de soi est-elle possible ? Elle est possible dans le sens où le Cogito se saisit dans l'acte de douter par lequel le *soi* se saisit à l'œuvre, comme

¹³ Comme en témoigne son *Projet de travail sur la nature de la perception* paru en 1933.

¹⁴ L'entendement a la possibilité de considérer le cube comme un géométral.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble : Éditions Cynara, 1989.

« une pensée engagée dans certains objets, une pensée en acte. ¹⁶ » C'est de cette façon, certain de soi-même par cette activité, que le sujet peut sortir du Cogito psychologique pour vivre l'expérience du monde.

1.5 Lecture critique de Descartes

Ayant tracé le schéma de notre recherche, nous voilà rendu au point où nous devons situer le lecteur dans ce qui va suivre et dire un mot des ouvrages consultés en commençant par justifier le choix de l'ordre chronologique des parutions. En effet, nous avons pensé que ce choix pouvait le mieux manifester l'évolution du philosophe dans sa réflexion et qu'il nous aiderait à mieux suivre le traitement de Descartes qui alimente son œuvre. En conséquence nous aurons à parler en premier lieu des deux thèses qui l'ont fait connaître au public et qui constitue la première partie de son œuvre, soit : *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*.

1.5.1 La conscience perceptive

On se rend compte dès son premier ouvrage,¹⁷ que Merleau-Ponty s'intéresse à l'analyse cartésienne de la conscience perceptive pour en cerner les limites. Parce qu'il la trouve incapable de rendre compte de la relation au monde. Il accuse la conscience perceptive d'être d'abord une « pensée de » qui refuse de s'inscrire dans une dialectique d'action-réaction, alors que l'étude de la Gestalt-théorie lui rappelle qu'il faut lier la perception humaine à la structure de l'action humaine et non à l'attitude contemplative. Il l'accuse aussi d'être en dehors du temps et de ne pouvoir de la sorte comprendre la perception commençante qui dans l'actualité n'est pas une activité intellectuelle. Il conteste la notion des idées adventistes qui tente de rendre compte de la conscience perceptive. Comment comprendre, souligne-t-il, que le

¹⁶ *Ibid.*, p. 61

¹⁷ *La structure du comportement*, Voir chapitre 4, 6^e éd. Paris : Presses universitaires de France, 1967

perceptum (le perçu) soit suscité dans le corps et que le *percipi* (l'être-perçu) le soit dans la pensée ?¹⁸ Comment expliquer le passage de l'expérience perceptive à la réflexion ? Cette question vient après le dépassement de l'aporie par Descartes. Mais de quelle aporie s'agit-il ? Comme toute chose extérieure qui agit comme cause occasionnelle de la perception constitue une difficulté insurmontable, ce dernier a une façon bien à lui de dépasser la difficulté et que « pour se débarrasser des petites images voltigeant par l'air » décide que « c'est l'âme qui voit et non l'œil¹⁹ ». Cette façon de résoudre le problème apporte un avantage, car cet abandon du référent conduit à une description de l'expérience qui ne présuppose rien qui puisse l'expliquer du dehors comme le fait la science. En cela, Merleau-Ponty décele l'originalité du cartésianisme qui : « [...] est de se placer à l'intérieur [de la perception], de ne pas analyser la vision et le toucher comme des fonctions de notre corps, mais “la seule pensée de voir et de toucher”.²⁰ » Cette perspective se comprend chez Descartes qui privilégiant l'intellection après s'être assuré du statut épistémologique du Cogito pour fonder la science, considère les objets de la perception comme des objets vrais, plutôt que des objets présents, vécus comme des réalités. C'est qu'il succombe au réalisme par lequel une conscience vide vise le “plein” des choses sensibles dans l'esprit, s'obligeant à considérer la perception comme un phénomène psychique; c'est aussi la position du mentalisme défendu par les tenants du parallélisme psychophysique aujourd'hui. Il découle de cette position de repli qu'elle laisse prévoir, dans l'analyse, le sens interne de la perception²¹ créant l'ouverture suffisante, pour la structure à laquelle la psychologie de la forme nous a habitués : cette position laisse supposé que la perception n'appartient ni au sujet ni à l'objet, mais bien à l'interaction des deux.

¹⁸ *Ibid.*, p 205

¹⁹ *Ibid.*, p. 206

²⁰ *Ibid.*, p. 210

²¹ « le Cogito [...] m'ouvre l'accès à tout un champ de connaissances en me donnant une méthode générale : rechercher, par la réflexion, en chaque domaine, la pure pensée qui le définit ; par exemple, en ce qui concerne la perception, analyser la pensée de percevoir et le sens du perçu... » *Ibid.*, p. 211

Elle permet d'affirmer que ce serait une erreur de l'attribuer soit à l'un soit à l'autre, puisqu'il n'y a ni intérieur ni extérieur : ce qui récuse la position cartésienne faisant de la perception une inspection de l'esprit.

On se rend compte que Merleau-Ponty, n'acceptant pas que l'expérience d'une chose réelle puisse être expliquée par l'action de cette chose sur un esprit, voit dans la conscience perceptive « un réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt vécues plutôt que connues.²² » C'est que la conscience perceptive nous met en contact avec des êtres perceptifs, c'est-à-dire des formes qui ont la structure « figure-fond » et qui n'appartiennent ni au monde extérieur, ni à la vie intérieure. La *structure* étant la seule réalité psychique est une forme d'unité qui se présente comme un objet devant la conscience : elle est l'esprit que l'homme se donne.

Cette façon de voir les choses permet de dépasser le dualisme des substances. L'homme n'est plus une âme séparée du monde, ni un sujet vivant dans un monde de représentations. « Il vit dans un univers d'expérience, dans un milieu neutre à l'égard des distinctions substantielles entre l'organisme, la pensée et l'étendue, dans un commerce direct avec les êtres, les choses et son propre corps.²³ » Un milieu neutre cela veut dire que la pensée, l'organisme et l'étendue sont considérés comme trois secteurs d'un champ perceptif unique et non trois catégories d'êtres. Et c'est dans ce champ perceptif qu'a lieu « l'acte par lequel la signification d'une chose se révèle à moi²⁴ » c'est-à-dire la perception.

²² SC, p. 187

²³ SC, p. 204

²⁴ SC, p. 215

1.5.2 L'analyse réflexive

Si *La structure du comportement* nous montre les insuffisances de la conscience perceptive, c'est d'une manière plus approfondie, dans l'introduction de la *Phénoménologie de la perception*, que notre philosophe étudie les préjugés classiques concernant la perception, et le rôle joué par l'analyse réflexive et le jugement chez Descartes.

Il constate, à propos de l'analyse réflexive dans la tradition intellectualiste, l'importance démesurée accordée à l'attention puisqu'elle est considérée comme un pouvoir général dont le rôle serait de révéler des choses qu'une distraction cacherait, comme des objets placés dans le noir, révélés par un projecteur. Comme si son pouvoir était d'édifier des tableaux des choses qui se suivraient à la manière de photographies projetées. À ce sujet, l'analyse du moreau de cire est intéressante parce que son propos à saveur pédagogique présente les transformations par étapes successives, laissant supposer au lecteur soutenu par la méditation, qu'une attention méticuleuse est nécessaire à la vision du phénomène. Mais Merleau-Ponty a tôt fait de répliquer que ce n'est pas l'attention qui fait voir la cire ramollie sous l'effet de la chaleur, puisque l'attention n'a aucun pouvoir et qu'une perception attentive ne contiendrait rien de plus qu'une perception distraite. Citant E. Rubin il affirme que « l'attention comme activité générale et formelle n'existe pas,²⁵ » et il a recours à la psychologie de la forme pour aider à comprendre²⁶ : c'est que l'observation des changements opérés dans le morceau de cire doit s'expliquer par des changements se produisant au niveau de la conscience, par la création d'un champ perceptif, par une façon nouvelle qu'elle a de « se diriger sur ».

²⁵ PP, p. 53

²⁶ L'exemple du canard-lapin de Koehler est éclairant à ce sujet : l'image a en elle la structure intelligible que l'attention dégage, soit comme canard, soit comme lapin. Suivant que l'observateur arrive à percevoir soit l'un soit l'autre, il privilégie une figure sur un fond.

Ce travail de la conscience opère une nouvelle articulation du donné, qui de simple horizon devient figure. Conception difficile à accepter pour l'intellectualisme qui gardant un rapport indirect avec la perception mise sur le jugement; au point que l'on se pose la question : quel rôle lui fait-il jouer? La réponse classique est qu'il sert à annuler la « dispersion des sensations », laissant comprendre que l'analyse chez Descartes ne livre que la cire du physicien. S'en remettant à Husserl dont il utilise la terminologie, Merleau-Ponty soutient que l'« horizon intérieur » de la cire, sa structure perceptive est perdue de vue dans la *Méditation seconde*, parce qu'il faut les déterminations du jugement pour lier les qualités. Si Descartes affirme que ce qu'il voit par la fenêtre (c'est-à-dire des hommes) est le résultat du jugement, c'est parce que la vision – à la manière empiriste – ne peut enregistrer sur la rétine ce qu'il ne voit pas. On voit qu'une telle explication supporte la faveur du jugement, comme une interprétation des signes reçus. Mais alors, le jugement devient un auxiliaire logique de la perception et non pas une activité intellectuelle; ce qui laisse supposer une perception « construite », mais non révélée. Dans ce cas, le jugement explique plutôt qu'il constitue; il entraîne la confusion et rend caduque les impressions : il fait considérer le « sentir » comme un jugement que réprouve le phénoménologue.

Merleau-Ponty réplique en affirmant que le caractère du jugement est d'être compatible avec une vérité, une valeur, une certaine permanence qui rallierait les esprits en dépassant la sphère privée ; alors que le cartésianisme le fait convenir au seul sujet. L'erreur de la position intellectualiste consiste à se détacher de l'expérience du voir pour miser sur la probabilité de ce qui est vu. Pourtant en examinant la probabilité retenue quant à l'identification de l'objet, on reconnaît qu'elle résulte du saisissement par le percevant d'un sens immanent au sensible²⁷ : comme ce saisissement précède le jugement, il devient inutile.

²⁷ Cela nous autorise à penser que l'idée de Descartes (considérer la possibilité de voir par la fenêtre des automates mus par des ressorts) est facétieuse.

Si l'attention comme qualité formelle est inexistante et si le jugement s'avère inutile à la perception, il faut se rendre compte de l'incapacité du rationalisme à l'expliquer. Aussi est-ce après ces échecs que Merleau-Ponty est conduit à analyser de nouveau la perception et penser au rôle du corps.

1.5.3 La perception

Poursuivant cette problématique dans la *Phénoménologie de la perception*, on trouve un commentaire à propos de cette célèbre analyse : « La cire est depuis le début un fragment d'étendue flexible et mutable, simplement je le sais clairement ou confusément selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elles et dont elle est composée. » Elle se présente à ma disposition comme faisant partie du « monde vrai sans aucun mélange de rêverie.²⁸ » Mais la structure perceptive de la cire perçue comme objet est perdue de vue « parce qu'il faut des déterminations de l'ordre prédicatif », tout comme les hommes que je vois d'une fenêtre – je ne les vois pas, *je juge qu'ils sont*.²⁹ Cette affirmation fameuse de Descartes dénie la vision à la manière empiriste qui conçoit celle-ci « comme la possession d'une qualité inscrite par le stimulus sur le corps³⁰ ». On constate qu'une telle explication serait ici illusoire, puisque les hommes ne sont pas vus, ils sont affirmés comme le résultat d'un jugement. Ce qui laisse entendre que Descartes constitue le sens perçu par le jugement « qui n'est pas antérieur à la perception même [mais] semble sortir de lui comme si l'inspection de l'esprit n'était pas le concept qui descend dans la nature, mais la nature qui s'élève au concept³¹ ». Si c'est la façon de montrer la structure intelligible de la cire, il faut convenir que cette structure s'avère plutôt reconstituante que constituante, puisque la réflexion accompagne la perception, inhérente à elle

²⁸ *Phénoménologie de la perception*, p. 51

²⁹ C'est nous qui soulignons.

³⁰ *Ibid.*, p. 57

³¹ *Ibid.*, p. 67

comme une de ses faces. Il résulte que cette manière de concevoir la perception a des conséquences : si cette position reconnaît la perception comme une connaissance originaire à partir de laquelle l'intellection fait son travail, elle pose deux instances du moi, celui qui perçoit et celui qui réfléchit. Et c'est le Cogito qui prend un sens nouveau, « ... [il a] finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce fait de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception³² » – opacité négligeable pour le cartésien pour qui Dieu, le porteur de la raison, est « l'auteur raisonnable de notre situation de fait³³ » – et, qu'unissant notre âme à un corps, demeure garant à travers sa création continuée de la vérité du monde que nous percevons. Opacité cependant, que Merleau-Ponty essaie de percer et qui l'oblige à repenser autrement le Cogito.

1.5.4 Le Cogito

On retrouve justement l'analyse de cette question dans le chapitre qui ouvre la troisième partie de la *Phénoménologie*. Puisqu'il n'est pas question ici d'expliquer davantage ce contenu qui fait l'objet de notre quatrième chapitre, nous nous contenterons d'indiquer sommairement l'importance qu'il a pour le phénoménologue. Ce « cogito cartésien [...] est toujours au-delà de ce que je me représente actuellement...³⁴ » En effet, si le Cogito me révèle comme chose pensante, il me rappelle le fait que je pense en m'ouvrant à la pensée qui est mienne, mais aussi peut être à la pensée en général. Car, ce moi pensant, ce « sujet » est un « être » métaphysique présent en tout homme. Mais ce commentaire nous permet de préciser que si Merleau-Ponty reconnaît l'importance de Descartes cela n'implique pas l'acceptation

³² *Ibid.*, p. 68-69

³³ *Ibid.*, p. 241

³⁴ *Ibid.*, p. 245

des « solutions » qu'il combat : ce qu'il veut, c'est « suivre Descartes dans [ses] problèmes³⁵ », car « une philosophie comme une œuvre d'art c'est un objet qui peut susciter plus de pensées que celles qui y sont contenues³⁶ » –, un impensé quoi ! Ce qu'il lui reproche, c'est de considérer certaine la pensée de voir, mais de douter des choses visibles. S'il est une position qu'il juge intenable, c'est bien celle-là, car la pensée de voir serait inexistante « si nous n'avions par ailleurs la vision en réalité³⁷ ». Ce reproche concerne surtout la distinction illusoire entre la sensation et l'interprétation « transcendantale » que le jugement cartésien en donne.

Si Merleau-Ponty tient à proposer une interprétation nouvelle du Cogito, c'est pour qu'elle soit compatible avec une conscience perceptive, dont on verrait qu'elle est « une expérience non-thétique, préobjective et préconsciente³⁸ », une expérience reconnue qui n'aurait pas à s'opposer à une conscience réflexive : une expérience du corps propre qui constitue le nouvel horizon de pensée. En fait, si le Cogito n'est pas l'équivalent de l'immanence psychologique, ni le contenant des « états de conscience privés », il faut le voir comme « le mouvement profond de transcendance qui est mon être même [...] soit : « le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde³⁹ ». Cela dit, il faut savoir admettre la cohérence de la position de Descartes, puisque pour la raison, voir, sentir et penser sont la même chose.

Mais une question demeure : se pourrait-il que cette présentation de moi à moi, opérée par le Cogito, suffise à constituer un être et que l'énoncé « je suis, j'existe, veuille dire finalement [qu'] il y a pensée, entendement, raison ? » Serait-ce que le *je suis* est un être d'apparition ? Cela semble être l'interprétation de Merleau-Ponty qui

³⁵ Allusion à Martial Gueroult concernant l'ouvrage : *Descartes selon l'ordre des raisons*.

³⁶ *Le visible et l'invisible*, p. 250

³⁷ *Phénoménologie de la perception*, p. 430

³⁸ *Ibid.*, p. 279

³⁹ *Ibid.*, p. 432

suit en cela Gueroult, puisqu'il soutient que : « pour Descartes, Cogito, c'est l'être par représentation, de mon être primordial, de cette pensée existante qui n'est pensée que parce qu'elle est moi et que je la suis, qu'elle est mienne⁴⁰. » En, terminologie hégélienne, cela signifie que l'être du moi est d'être « pour soi » et qu'il y a équivalence entre je pense, voir, imaginer et je suis tout. Alors : si tout est Cogito, le Cogito est tout –, ce qui assure la seule existence de la pensée et rien au-delà. On voit là exposé, ce qui résume l'interprétation idéaliste que ne saurait accepter Merleau-Ponty pour qui le Cogito est davantage ouverture, la possibilité d'une « dialectique entre deux ordres [et non deux substances] : un cogito « horizontal » qui viserait les vérités de raison et un cogito « vertical » la *substantia* qui viserait les vérités de choses » ; une dialectique entre deux secteurs du champ perceptif. Ce mouvement de pensée annonce un développement que le lecteur peut rencontrer dans les ouvrages posthumes dans lesquels il est question de la réflexivité du sensible et de la chair du monde. On y trouve des concepts ambigus au demeurant, comme celui de chiasme ou d'empiètement, relevant d'une ontologie indirecte décriée par certains, mais qui auraient le mérite, selon l'auteur, de dépasser le dualisme en instaurant une nouvelle conception de la subjectivité.

1.5.5 La subjectivité

Car c'est la pensée duelle qui est en cause dans le célèbre passage des *Méditations*, au moment où le philosophe ne voit que des manteaux et des chapeaux qui pourraient être autres choses que des hommes. En effet, pour Descartes, la conscience ne peut aller dans le monde parce que son mode d'existence, radicalement différent de l'existence comme chose, ne lui permet pas d'entrer directement en lien avec les choses. Ce qui n'empêche pas Merleau-Ponty de dire que « tout homme [...] est bien obligé de convenir avec Descartes que, si nous connaissons quelque réalité extérieure,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 251

c'est à condition de saisir en nous-mêmes cette opération de connaissance⁴¹ ». Suivant cette compréhension, « aucun homme ne peut refuser le Cogito et nier la conscience, sous peine de ne plus savoir ce qu'il dit⁴² ». Mais encore faut-il savoir ce qu'il faut entendre par là. Dans cette citation de *SNS*, après que l'auteur s'adonnât à une critique de l'attitude marxiste qui privilégie l'infrastructure comme l'on sait, il prit soin d'affirmer que « Le Cogito n'est pas faux *sinon en tant qu'il brise notre inhérence au monde*⁴³ » : ce qui est une façon d'admettre qu'il est en situation et qu'une pensée coupée de l'expérience sensorielle ne saurait exister. Pour rajouter, il emprunte à Sartre, la dynamique des regards dans l'intersubjectivité et fait cette remarque : « La vision fait ce que la raison ne comprendra jamais ; que le combat quelquefois soit sans vainqueur, et la pensée désormais sans titulaire⁴⁴. » On doit remarquer que les pensées qui suivent cette citation développée dans la préface concernent les choses et le monde visible qui opèrent toujours à travers les hommes ; elles montrent que par principe « voir c'est plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence⁴⁵. » Aussi, ne faut-il se surprendre qu'après la source du voir, on soit conduit naturellement à questionner la source des pensées et « [...] chercher sous les énoncés et notamment sous l'énoncé fameux de Descartes [...] que pour "penser il faut être"⁴⁶. » Ce questionnement soulève une difficulté, car la vérité logique du "pour penser il faut être" n'est pas sa signification. Si pour Descartes, les idées sont la réplique de l'être des choses⁴⁷ et que le Cogito habite l'être de l'homme, cela veut dire qu'il « montre en chacun de nous cette pensée pensante à découvrir » –, que le

⁴¹ *Sens et non-sens*, p. 138

⁴² *Ibid.*, p. 138

⁴³ C'est nous qui soulignons. – *Ibid.*, p. 235

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31

⁴⁵ Ce qui laisse entendre que le visible comprendrait l'intelligible, c'est-à-dire l'invisible.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38

⁴⁷ Les idées adventistes

phénoménologue qualifie pourtant d'abîme : puisque comme pensée, elle « n'est jamais avec elle-même », mais plutôt à partir des choses que l'on pense, c'est-à-dire la chair. Dès lors, il serait absurde de concevoir une permanence du Cogito en le considérant comme une substance. Elle est plutôt un rien, cette pensée pensante : une ouverture « qui nous lierait aux choses et aux idées. » Elle laisse entendre que le Cogito de Descartes devient autre et « change sans cesse chez ses héritiers⁴⁸ ». C'est pourquoi l'important est de suivre le chemin de pensée que Descartes a tracé, laissant aux survivants la possibilité de le reprendre.

Ce chemin a été parcouru à l'époque du « Grand rationalisme » du XVII^e siècle au moment « où la connaissance de la nature et la métaphysique ont cru trouver un fondement commun sans pourtant enfermer l'Être « sous la chaîne des relations causales » puisque, comme on le constate chez Descartes, il y a « l'être du sujet ou de l'âme [*ego cogito*] et l'être extérieur comme milieu universel⁴⁹ » : expression emblématique de son dualisme. Mais avec ce schème conceptuel, comment comprendre que l'esprit puisse agir sur le corps et le corps sur l'esprit ? Cela semble difficile, à moins qu'une connexion ne soit possible par la médiation d'un infini positif : esprit que Descartes pose comme un être « qui demeure lui-même en l'absence de toute certitude positive⁵⁰ » ; une « vue de soi » qu'on appelle la pensée, mais non une substance. C'est en continuant cette quête de pensées auprès de notre philosophe dans *Le visible et l'invisible* que nous chercherons des traces cartésiennes, plus précisément dans les notes de travail colligées par Claude Lefort.

⁴⁸ *Signes*, p. 206

⁴⁹ *Ibid.*, p. 241

⁵⁰ *Ibid.*, p. 242

1.5.6 La chose comme présence et le corps comme être sentant sensible

La première note porte sur le mot « nature » où deux sens du mot se rencontrent chez Descartes : soit, comme « lumière naturelle » qui esquisse une théorie de l'objet ; soit, comme « inclination naturelle » à laquelle il faut rattacher une ontologie de l'existant. C'est pour faire suite à cette « inclination naturelle » que la notion de *cogito tacite* est relevée, parce que déclarée impossible –, quatorze ans après la parution de la *Phénoménologie*, où la notion avait été développée. De quoi s'agit-il ? Comme Merleau-Ponty l'explique, ce qu'il entendait par cette expression, à l'époque de la parution de sa thèse, c'était de voir le *cogito tacite* comme « un contact pré-réflexif de soi avec soi » : une conscience non thétique (de) soi, dans le vocabulaire sartrien. S'il révoque cette appellation, c'est qu'il comprend que, pour avoir l'idée de « penser » de Descartes, « il est nécessaire d'avoir des mots⁵¹ » et qu'une conscience non-thétique, irréfléchie n'a pas de mots, seulement « des champs » ; elle ne saurait donc être le siège du Cogito, nécessairement thétique.

1.5.7 L'ontologie cartésienne et la vérité

Continuant une réflexion en prise avec l'ontologie dualiste, il précise les champs qui conduisent à la vérité. Il y a d'abord la vérité de l'entendement constituée par la lumière naturelle : cette lumière qui se présuppose elle-même conduit au Cogito, pour constituer l'ontologie de l'objet. Puis, il y a la vérité du sentiment⁵² qui suivant l'inclination naturelle conduit à l'union du corps et de l'âme et nous fait entrevoir l'ontologie de l'existant. Ce que Merleau-Ponty comprend de Descartes, c'est l'importance à reconnaître « l'établissement d'une lumière intelligible contre l'homme sensuel et le monde visible⁵³ » – ce qu'il appelle le « commencement

⁵¹ *Le visible et l'invisible*, p. 222-223.

⁵² Voir la *Méditation sixième*

⁵³ *Notes de cours*, p. 222

cartésien⁵⁴ » : ce modèle de l'esprit calqué sur la vision,⁵⁵ l'homme spéculaire dont la notion est développée dans *L'œil et l'esprit*. Mais dans ce modèle, la vision ne retient que les figures ; le regard « découpe » des choses présentes, en négligeant le rapport au fond qui comporte un degré zéro de vision. Ce qui laisse penser que la figure (*singula puncta*) dans le visible est l'équivalent pour l'intelligible de l'idée claire et distincte ; si le fond est négligé pour devenir le point zéro, c'est qu'il demeure indistinct et donc, indéterminé. Descartes ne dit-il pas, « c'est privation de vision que de voir deux choses comme une⁵⁶. » Une question se pose : qu'est-ce donc voir ?

« Voir, c'est voir non tellement qu'une chose est elle-même, mais qu'elle n'est pas les autres⁵⁷. » C'est dire que voir, c'est distinguer et exclure. Comme l'opération de voir est toujours la même, Descartes établit, au nom de la lumière naturelle des questions légitimes et d'autres pas : ce qui l'oblige à chercher l'inconnu, fidèle en sa démarche, « à partir de ce qu'on a d'évident⁵⁸. »

1.5.8 Vision, perception, connaissance

Si le modèle de la vision découpe des figures sur la chose en soi, il n'y a pas d'analyse de cette chose en soi. Ce manque justifiant – comme seule la figure découpée importe – une réduction de l'être sensible (*res extensa*) et expliquant que « voir c'est [...] une inspection de l'esprit⁵⁹. » D'où, l'impossibilité pour Descartes de résoudre certains problèmes, mais pouvant être résolus par la motricité du corps propre –, qui tient compte de l'espace et du mouvement. Mais étant donné l'importance que Descartes donne au doute hyperbolique qui est un acte volontaire et qui « consiste à

⁵⁴ *Ibid.*, p. 228

⁵⁵ Modèle développé dans la *Dioptrique*

⁵⁶ *Notes de cours*, p. 230

⁵⁷ *Ibid.*, p. 230

⁵⁸ *Ibid.*, p. 231

⁵⁹ *Ibid.*, p. 233

faire une pensée comme si tout ce qui n'est pas absolument, n'était rien⁶⁰ » tout le perçu est révoqué parce qu'ambigu. Ce qui explique que ne pouvant considérer « un rapport perceptif au vrai » tout ce qui reste de l'être réduit, l'équivalent dans le monde intelligible de la *singula puncta* du monde visible, c'est l'être de la pensée –, le Cogito : comme lumière naturelle, comme faculté de connaître qui assure la possibilité des idées. Enfin, si « connaître c'est voir [...] ce qu'on voit et ce qui voit ne font qu'un [et le cogito] c'est la lumière se dévoilant elle-même en même temps que les objets⁶¹. » Cette explication de Merleau-Ponty rend compte de la réversibilité du touchant touché qui revient toujours ; elle dit que le « je suis » n'est pas être-objet, simple visible, mais plutôt « un miroitement de doutes et de certitudes » – doute et croyance simultanés. Si le « je suis, j'existe » me donne l'être formel d'une pensée existante, « l'idée de moi-même comme toutes [idées] n'est d'abord en moi que comme disposition⁶² » ce qui suggère l'inversion de la formule : *je suis*, c'est-à-dire je pense, plutôt que « je pense, donc je suis ». Mais que suis-je ?

1.5.9 La dioptrique et l'homme spéculaire

Comme il faut se rappeler que voir, c'est connaître, que connaître c'est aussi penser et que « pour penser il faut être », Merleau-Ponty fait remarquer que « la question de savoir à qui appartient une pensée est dépourvue de sens » parce que « nous habitons le même monde et qu'il y a pour nous une vérité⁶³. » Aussi est-ce dans *L'œil et l'esprit* que méditant sur la *Dioptrique* il essaie de mieux saisir la pensée cartésienne faite de tension entre l'essence et l'existence. Il ressort que la tentative de Descartes de reconstruire la pensée suivant le modèle de la vision l'amène à « penser la lumière

⁶⁰ *Ibid.*, p. 234

⁶¹ *Ibid.*, p. 235

⁶² *Ibid.*, p. 249

⁶³ *La prose du monde*, p. 133

comme une action par contact, telle que celle des choses sur le bâton de l'aveugle⁶⁴. » Mais si la vision est comme le toucher elle n'est pas expliquée d'autant, « quand on s'est donnée ces simulacres errants entre les choses et nous⁶⁵ ». Cette obscurité de la perception est peut-être chez lui sa profondeur qui ne nous permet pas d'assister à la naissance de la vérité, car il semble « aussi vain de sonder cet abîme-là que de penser l'espace et la profondeur du visible. » C'est la constatation qui a donné à Merleau-Ponty l'élan suffisant de poursuivre ses recherches afin de reformuler ce qu'il est convenu d'appeler le scénario cartésien⁶⁶, c'est-à-dire la formation de son intention philosophique.

*

On s'est rappelé que Descartes a voulu fonder la science sur la certitude et que le Cogito, c'est-à-dire la pensée, est devenu le fondement et la condition de toute connaissance possible. Découle de là que le jugement est l'activité permettant d'atteindre les idées claires et distinctes, les objets vrais. Mais cette démarche conduit à l'illusion pour Merleau-Ponty, car elle révoque en doute les choses présentes au voisinage du corps pour ne considérer que leurs pensées. Comme si ces dernières n'étant que le reflet des premières, admettaient la possibilité que le perçu par le corps soit transposé dans l'esprit en l'être-perçu. La séparation de la « pensée de voir » et du *voir* en découle : ce qui explique que la structure perceptive de la cire est perdue de vue, puisque dans la mesure où Descartes donne le privilège à l'esprit, le sens est perçu par le jugement ; il détermine ce que sont les choses et non la vision elle-même. Comme si la nature s'y élevait et que le Cogito n'avait qu'à la réfléchir. Mais comment peut-on être certain de la pensée de voir et douter des choses visibles?

⁶⁴ *L'oeil et l'esprit*, p. 37

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40

⁶⁶ Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: J. Vrin, 2005, 272 p.

À l'encontre de ce rationalisme, Merleau-Ponty interprète autrement la relation de l'âme et du corps et la relation au monde. Il définit l'humain comme un être au monde, un corps propre qui loin de faire face à l'objet-monde y est en quelque sorte incrusté dans le monde comme le joyau dans sa griffe. S'en trouve changée la conscience perceptive. Au lieu que l'analyse réflexive juge de l'objet-chose, le corps propre vit une expérience en présence des choses et la perception devient une structure de cette expérience qui ressortit comme vécu au cogito tacite : celui-ci se présentant comme une expérience non-thétique et préconsciente, une expérience du corps propre. S'il fait l'osmose entre le penser et le sentir⁶⁷, le Cogito peut désormais se glisser à la jonction de la réflexivité du sensible et de la chair. À cette condition, il devient acceptable puisqu'il demeure inhérent au monde, en affirmant la subjectivité : c'est -à-dire que la pensée produite, dépendante de l'expérience sensorielle, « réfléchit » l'expérience du corps propre qui lui est antérieure. Le Cogito apparaît alors comme une transcendance qui provient de la chair, sans s'appartenir ; et la pensée est sans substrat permanent puisque l'expérience, comme l'eau du fleuve, se renouvelle constamment.

Si un certain parcours de la pensée merleau-pontyenne nous a permis de nous rendre compte de la richesse du dialogue avec le cartésianisme, notre contact avec la pensée de son fondateur a été jusqu'ici de peu d'importance. Aussi, est-ce à bon droit et pour élaborer ce qui n'a pas été fait, que notre prochain chapitre s'intéressera à Descartes afin de montrer la tradition qu'il a inauguré.

⁶⁷ Pour Descartes, voir, penser, sentir, sont la même chose.

CHAPITRE II

DESCARTES INAUGURE UNE TRADITION

On a vu que si Merleau-Ponty s'intéresse à Descartes c'est qu'il voit en lui le « pur connaisseur » qui veut fonder la science; celui dont l'attitude de spectateur désintéressé consiste à revenir au « Je pur et à son corrélatif les "choses simplement choses." »¹ » Ce naturalisme, qui néglige l'expérience du sujet percevant est adoptée par les sciences de la Nature. C'est précisément cette carence de la pensée naturaliste qui déçoit Merleau-Ponty. Il lui reproche d'édifier des connaissances à partir du monde tout fait de l'attitude naturelle, sans demander comment le sujet humain entre en relation avec le monde avant d'avoir à le penser. Si le naturalisme du XIX^e siècle, en réaction contre la métaphysique, n'avait que faire de l'âme ou de la conscience comme principe fondateur, l'expérience du corps vivant n'avait pas davantage été mise en compte. Puisque les premiers travaux de la psychologie expérimentale, révoquant l'introspection, s'attardaient à des portions de celui-ci – comme la vision, et l'audition – sans développer une vue cohérente de la relation au monde : le behaviorisme de Watson allait dans ce sens. Il fallut attendre la Gestalttheorie pour que la psychologie s'intéressât aux conduites et au comportement humain. C'est à la croisée de cette théorie et du rationalisme des cartésiens que notre phénoménologue développe sa pensée. L'acceptation du monde « déjà-là », non constitué mais présent comme horizon, est la thèse sur laquelle s'affirme le primat de la perception qui permet l'entrée en relation, non pas à la manière de Descartes pour qui la pensée est possible sans la perception, de l'homme avec le monde. Il reproche, en effet, au

¹ *Signes*, p. 265.

rationalisme de tout expliquer par la raison dont l'activité consiste à juger. Cette position philosophique est à l'origine d'une tradition que d'autres ont reprise, y compris après Kant, le néo-criticisme professé par Brunschvicg. D'où l'importance de savoir apprécier cette tradition.

C'est Hegel, qui voit la modernité entrer dans la philosophie par l'avènement de la pensée, comme principe et fondement d'une recherche qui mène au rationalisme. Descartes, en effet, donne à la raison la possibilité d'atteindre le vrai, en choisissant l'évidence comme critère de rationalité pour émanciper la pensée de la tutelle de la théologie. En reprenant entièrement les choses par le commencement, la raison donne au sujet pensant une autonomie intellectuelle qui l'a conduite aux Lumières². Si l'histoire a reconnu l'importance de cette innovation, reste à comprendre l'influence de cette tradition. Comment? En jetant un regard sur les conditions qui lui ont donné naissance, reprenant le questionnement du jeune philosophe et en cernant l'influence que cette philosophie a pu avoir sur ses héritiers.

Le jeune Descartes, quitta la France, parce qu'il préféra l'expérience militaire du prince de Nassau à la philosophie décevante de la scolastique. Comme si la recherche de la certitude devait conduire à l'aventure, comme si avant de trouver la satisfaction intellectuelle, une période d'actions risquées devant déboucher sur des erreurs certes – mais peut-être apporter son lot d'enseignements – pouvait épancher son goût de vivre. Mais c'était avant les songes de 1619 qui allaient annoncer sa vocation de philosophe. Dès lors, l'homme qu'il était devenu s'engageait à trouver la certitude et à découvrir des vérités nouvelles plutôt qu'en inventer par les subtilités du langage. Heureusement que le temps jouait pour lui, puisqu'en Hollande les troupes en garnison lui permirent de s'adonner à des rencontres qui s'avérèrent fructueuses, celles avec Beckmann entre autres, qui le confirmèrent dans sa vocation.

² Sartre ira même jusqu'à dire dans *Situations I*, Paris : Gallimard, 1947, p. 293 que Descartes aurait « dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie. »

Tout commentaire sur le Cogito nous rattache à lui. Il évoque le rationalisme moderne par l'importance donnée à l'analyse de la représentation³. Comprenons ici qu'il s'agit du rationalisme métaphysique, très différent du rationalisme scientifique de Bacon, mais compatible avec l'idéalisme hégélien et plus tard avec celui du Husserl.

Descartes, en effet, après avoir rejeté la science aristotélicienne pour se rapprocher de Galilée, adopte son modèle mathématique de la nature dans lequel il voit la *mathesis* propre à réguler le savoir. Si plus tard, les entretiens avec Beckmann renouvellent la passion qu'il entretenait pour les mathématiques, elles vont le conforter dans « cette idée qu'il fallait créer une méthode qui unit intimement les mathématiques et la physique⁴ ». Méthode qui, on le sait, allait pouvoir construire ce « Grand objet » que deviendrait la Nature et qui s'intéressait davantage à l'épistémologie qu'à l'ontologie. Avec Descartes, il est vrai, « le problème philosophique fondamental n'est plus "qu'est-ce que l'être?", mais plutôt : "qu'est-ce que la connaissance" ? "Qu'est-ce qu'un sujet pensant capable d'évidence"?⁵ » Des questions donc, à la mesure de son ardent besoin de certitudes, de sa volonté de saisir le vrai, mais qui le maintiendront assurément sur les voies de la métaphysique où comme Kant a su le montrer, la raison reste aux prises avec elle-même.

Or cette attitude précède des changements qui consacreront une mathématisation grandissante de la nature, la faisant considérer de façon abstraite, avec les conséquences dénoncées par Husserl dans la *Krisis*. Si Merleau-Ponty questionne le système cartésien, bien qu'il en admire la profondeur pour y deviner l'impensé, c'est justement pour sa distance de la nature, son incapacité à expliquer le rapport au

³ G. Ryle, *La notion d'esprit : pour une critique des concepts mentaux*, trad. de l'anglais par Suzanne-Gillet, préf. de Francis Jacques, Coll. « Bibliothèque scientifique », Paris : Payot, 1978

⁴ René Descartes, *Les principes de la philosophie*. Introduction et notes de G. Durandin, Paris : J. Vrin, 2002.

⁵ Édouard Deleruelle, *Métamorphoses du sujet : L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Coll. Le point philosophique, 2^e éd., Bruxelles : Éditions De Boeck Université, 2006. p.153

monde, réservant au jugement seul le principe explicatif de la perception : ce dont le lecteur peut se rendre compte en lisant l'œuvre de Descartes. Ce faisant, il constate comment ce philosophe développe un système de savoir tiré d'opérations purement intellectuelles qui ont pour conséquence d'amener la diplopie ontologique dans la philosophie et qui fait de l'opposition du fait et de l'essence, un problème qui alimente depuis lors la réflexion en phénoménologie.

2.1 La recherche de la vérité par la direction de l'esprit

On retrouve la trace de cette pensée objectiviste dans les *Regulae* qui explique la manière dont Descartes entend procéder dans sa méthode de recherche de la vérité. Comme il faut s'appuyer sur la certitude, les jugements sûrs prennent toute leur importance : 1) ce qui oblige chacun à commencer une réflexion par ce qu'il connaît de manière certaine, comme le géomètre qui part d'axiomes et de postulats, – à partir des objets purement intellectuels. 2) Puis, il amène à considérer ce que chacun peut voir par intuition avec clarté et évidence, quitte à ramener des propositions trop complexes à des propositions plus simples : procédure qui oblige à ramener un perçu à sa plus simple expression. Cet ordre cartésien qui contient vingt-et-une « *Règles pour la direction de l'esprit* » laisse deviner le savant intéressé à « géométriser » le monde, et à fonder un ordre qui permettrait à la science de se développer. Car, pour Descartes, fusionner la géométrie avec la réalité physique, réduite à l'étendue, constitue une *mathesis*. Car, partir de la géométrie, c'est aussi partir des idées claires et distinctes et permettre à la raison d'exécuter des opérations intellectuelles certaines et projeter cette rationalité à la physique; de sorte que sous la dépendance de la géométrie, elle devient une science déductive *a priori*.

2.2 L'élaboration d'une méthode rigoureuse

C'est ce que l'on peut lire dans le *Discours de la méthode* (1637) qui sert d'introduction aux *Essais* que sont la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Là où s'apprend la mise en forme d'un système de pensée qui suivant la pratique de la démonstration géométrique constitue un modèle pour la recherche ; car, n'oublions pas, ce que Descartes cherche : c'est fonder la science universelle⁶ et lui assurer une autonomie en dehors de la philosophie de l'École et de la théologie. Ainsi qu'il le suggère lui-même : il s'agit d'apprendre à penser par soi-même suivant les règles de la raison qui permet, en démêlant le vrai du faux de fonder la certitude, en dehors de toute autorité. C'est ce qu'a résumé Alexandre Koyré lors d'une conférence : « [...] Nous avons en nous mêmes de quoi faire la science, nous portons en nous mêmes les principes du savoir⁷. »

Ces remarques nous laissent voir chez Descartes, un philosophe qui a préféré l'ordre et la rigueur dans la solitude assurée de sa pensée au charabia des disputes scolaires⁸. Au-delà des préoccupations épistémologiques, elles montrent chez lui, comme chez Platon, que l'ordre va des idées au monde, et doit être fondé par une métaphysique. Cet aspect de l'œuvre nous intéresse. Il heurte Merleau-Ponty qui va s'opposer, parce que l'intellectualisme cartésien s'enferme dans le solipsisme et exige du philosophe méditant d'être attentif uniquement au spectacle de sa représentation parce que la sensibilité est révoquée en doute. Comme si, en simple spectateur, par les idées qui fusent – comme les images d'un cinéma intérieur – il faudra juger de la vérité suivant que celles-ci se présentent de façons « claires et distinctes », d'après l'attention qu'on leur porte.

⁶ Cette science universelle c'est bien la métaphysique.

⁷ Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon : suivi de : entretiens sur Descartes*, Coll. « Les essais », Paris : Gallimard, 1962, 229 p.

⁸ On pourrait lui reprocher ce côté solitaire.

2.3 L'intellectualisme cartésien et la diplopie

Spectateur de la nature et non participant, spectateur atemporel, la position intellectualiste consacre une part importante à l'attention. Rappelons-nous le Descartes de la *Méditation seconde* qui considère attentivement la cire fondante à l'approche de la flamme. D'abord, le bloc de cire est dur et froid puis, il ramollit en dégageant une odeur. La question qu'on peut tirer de cette observation est la suivante : est-ce que la mollesse du corps parfumé se substitue à la dureté froide et exprime tout ce que celle-ci voulait dire, – au point de penser que la dureté pouvait contenir la mollesse? Si oui, qu'est-ce qui fait la liaison entre le premier aspect et le deuxième? On connaît la réponse de Descartes : c'est le jugement. Merleau-Ponty relevant ce passage montre que dans cette séquence, la vision du morceau de cire et l'expérience de la perception ne sont pas distingués de la conception, du travail accompli par l'œil de l'esprit. La conséquence de cette pensée réflexive, dit-il, est de favoriser une diplopie philosophique consistant à avaliser une vue naturaliste qui exprime notre condition de fait, et d'assumer une dimension transcendantale du « sujet-naturant-universel » où toutes les limites sont levées en droit⁹. Dans cette conception en effet, il n'est jamais demandé comment le sujet est partie du monde : comme être situé et à la fois principe du monde, comme conscience naturante universelle. Pourquoi? Parce que le constitué n'est jamais que pour le constituant, toujours en position solipsiste. Il devient clair pour Merleau-Ponty qu'il faut rejeter cette façon de voir, puisque la conscience n'étant pas transparente pour elle-même se donne seulement dans l'expérience à partir d'un irréfléchi : qu'entre le *moi* analysant la perception et le « moi » percevant, il y a toujours une distance¹⁰; je sais ce que je percevais et je domine actuellement par la réflexion la discontinuité des deux « moi » dans le temps. Cette nouvelle conception de la conscience assume que le *Cogito* a pour premier sens de ramener la

⁹ C'est-à-dire, plus de limites pour le corps : le sujet est partout et nulle part.

¹⁰ On verra plus loin que le *moi* qui analyse sera le *Cogito* cartésien, tandis que le « moi » percevant prendra l'appellation de *Cogito tacite* dans la *Phénoménologie de la perception*.

perception, comme connaissance originaire, à l'intellection, dans un mouvement de l'avant à l'après : du *Cogito tacite* de l'expérience perceptive au Cogito réflexif –, et non de révéler un constituant. Mais Descartes ne l'a pas vu ainsi. Et s'il n'a pu connaître cette transition, c'est faute d'avoir développé une intuition du temps, laissant la conscience offerte à la pensée dans une éternelle attention. Si celle-ci est nécessaire à l'intellectualisme, Merleau-Ponty pense que ou bien l'attention ne crée rien parce que le monde d'impressions est soustrait à l'esprit et redevable au corps; ou bien l'attention suppose une transformation, une nouvelle manière pour la conscience d'être présente à ses objets, de sorte que la première opération de l'attention serait de créer un champ perceptif que l'on puisse dominer : une intentionnalité donc, – puisque l'attention comme activité formelle n'existe pas. Cette compréhension laisse entendre que faire attention, ne consiste pas à éclairer les choses existantes, mais réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour *figures*. « C'est en bouleversant les données (cire dure et froide; cire molle et chaude) que l'acte d'attention se relie aux actes antérieurs et l'unité de la conscience se construit de proche en proche par une synthèse de transition¹¹. » Et cela est possible si l'objet perçu se présente sur une figure–fond (une forme) pour devenir le motif et non la cause de l'attention. Ce qui est bien autre chose que la pure analyse de la représentation dans laquelle la conscience réflexive détermine la perception parce qu'elle est fondatrice – étant certaine – alors que la sensibilité et les passions redevables au corps, demeurent incertaines. Cette discontinuité fait problème pour le phénoménologue. Et c'est ce qu'il faudra étudier en examinant comment Merleau-Ponty, lecteur de Descartes, a dû répudier cette thèse qui néglige la sensibilité. Il faudra montrer comment il est arrivé à la notion du corps propre comme sujet de la perception et trouver la solution qui lui permet de dépasser le solipsisme dans lequel

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*,...p.xx

la conscience réflexive s'enferme. Mais avant, il nous faut rappeler les trois grandes préoccupations qu'embrasse la philosophie de Descartes pour construire la science.

2.4 Les préoccupations de Descartes

Il n'entre pas dans nos considérations de débattre si notre philosophe était mu par un orgueil démesuré : ce qui, au demeurant, ne serait pas une exception parmi ses collègues. Il est clair cependant, qu'une volonté de pouvoir envelopper le savoir entier par une méthode, apparaît aujourd'hui démesuré et ne laisse pas de penser que cette préoccupation emprunte davantage à la philosophie de l'École – dont Descartes voulait pourtant s'éloigner – qu'à la préoccupation des savants de l'époque. Toujours est-il que le *Discours de la méthode* publié en 1637 demeure emblématique parce qu'on y découvre une méthode générale ayant l'ambition de résoudre tous les problèmes que l'esprit humain pourrait se poser quel que soit son domaine d'application, – rien de moins. L'esprit de cet ouvrage est le suivant : il faut une méthode pour discerner le vrai dans l'ordre théorique et suivre le bien dans l'ordre pratique. Travail de réflexion qui aurait été impossible sans la croyance *a priori* que *l'esprit humain constitue l'unité de la science*¹² et sans la croyance en l'indubitabilité du Cogito.

Voyons de plus près : il s'agit d'un moyen pour user correctement de l'esprit¹³, car un rationaliste s'intéresse beaucoup plus à la perfection de son esprit qu'à son contenu. Or, comme les connaissances mathématiques sont les plus satisfaisantes pour l'esprit, il faut exiger que la pensée les suive comme modèle et l'étende à toutes les connaissances. Ainsi, il n'est qu'à décrire ce que chacun pense quand il résout un problème mathématique pour établir les règles de la méthode. C'est ainsi que résumant les *Regulae* publiées en 1628, notre philosophe les réduit à quatre

¹² C'est nous qui soulignons

¹³ Voilà bien en quoi réside son rationalisme.

préceptes : 1° ne rien admettre qui ne soit absolument évident (règle d'évidence); 2° diviser chaque problème en autant de problèmes particuliers qu'il contient pour mieux le résoudre (règle d'analyse); 3° conduire par ordre nos pensées en allant du plus simple au plus complexe (règle de synthèse); 4° énumérer complètement les données du problème et passer en revue chacun des éléments de sa solution pour s'assurer qu'on l'a correctement résolu (règle d'énumération). Les quatre règles selon Descartes sauraient assurer le développement de la science et l'engager dans une mathématisation croissante, étant donné leur fécondité. On remarque que si le critère de l'évidence rationnelle est le premier élément de sa méthode, la fécondité de l'enchaînement mathématique constitue le deuxième. En effet, l'important c'est que la certitude mathématique vient de l'*évidence* des idées que l'esprit saisit par l'intuition et l'*ordre* suivant lequel elles s'enchaînent. Comme il n'y a rien de plus rationnel que l'évidence pour conférer une certitude égale aux mathématiques à tout savoir, il faut : 1° mettre en œuvre des idées claires et distinctes; 2° aller toujours des idées aux choses; 3° opérer la déduction, soit : disposer les idées dans un ordre qui veut que chacune soit précédée de celles dont elles dépendent, – et ensuite, opérer l'induction : que dans l'ordre, la première idée soit celle dont les autres dépendent; enfin 4° expérimenter, c'est-à-dire décider parmi les hypothèses proférées à l'occasion des phénomènes observés, celles qu'il faut retenir. Voilà en somme la caractéristique d'une pensée qui, recherchant la certitude est éprise de rectitude épistémologique. Cependant, Descartes s'est vite rendu compte que s'il voulait fonder la science, elle devait reposer sur des principes imparables. C'est la raison des *Principes de la philosophie* dans lesquels on retrouve les idées métaphysiques. Principes développés dans les *Méditations*¹⁴ qui nous ramènent à trois voies principales : 1° l'existence de la pensée, révélée par le Cogito; 2° l'existence de Dieu, amené par l'idée d'Infini en nous, – et 3° la véracité divine qui permet d'établir la

¹⁴ Le lecteur pourra se reporter à l'appendice A pour lire en résumé quelques articles qui constituent cet ouvrage, et voir comment celui-ci prétend servir de socle à l'armature de la science.

jonction entre le monde et la pensée pour la sortir du solipsisme. Ces principes constituent trois voies ouvertes vers son ontologie (le Cogito, Dieu, le monde) exprimée de manière exemplaire dans les *Méditations métaphysiques*.

2.5 Les Méditations métaphysiques

Que sont les *Méditations métaphysiques*? Un texte bien sûr dont la facture est loin des formules abstraites de *L'Éthique* de Spinoza et différentes des dialogues platoniciens puisqu'il s'agit de monologues en six parties auxquels s'ajoutent des objections et réponses. Ces méditations sont des exercices adressés au lecteur et l'amène à se substituer à l'auteur pour les reprendre à son compte : il est invité à vivre une expérience intellectuelle comme le spectateur au théâtre est appelé à vivre un drame par substitution. Si l'intérêt réside dans le contenu, il réside aussi dans son agencement suivant l'ordre des raisons. On peut lire dans la première *Méditation* que le doute s'estompe dans le mouvement de la pensée et mène au Cogito; celui-ci « n'est pas un postulat intellectuel, ni le résultat d'une déduction logique, mais le donné irréductible d'une *expérience*, d'un *vécu*.¹⁵ » : une expérience qui conduit à l'affirmation de la pensée qui est mienne. « [...] la conscience humaine « en face » du monde et de Dieu, comme un être unique et à part¹⁶. » Dans la *Méditation seconde*, le sujet émerge : il nie le monde, mais il ne peut se nier – *lui* qui fait l'action de tout nier. Dans la mesure où chaque lecteur peut emprunter le chemin de pensée du philosophe¹⁷, il peut dire : je me découvre l'acteur de cette mise en doute, – je suis en autant que je pense. L'autre acteur, le Malin Génie, « ne saurait jamais faire que je ne sois rien ». Et la saisie de cette pensée permet d'affirmer que je suis un sujet pensant.

¹⁵ Edouard Delruelle, *Métamorphose du sujet : L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, 2^e éd. Coll. Le point philosophique, Bruxelles : Éditions de Boeck Université, 2006, p. 156

¹⁶ Boulad-Ayoub et P-M Vernes, *La révolution cartésienne*, p. 86.

¹⁷ Ce qui semble être le but de l'auteur

Ainsi, par le Cogito, je pose que je suis une substance pensante et me distingue de la substance étendue dont est fait le monde. Ma pensée devient l'unique attribut de mon âme : c'est moi qui pense.

On peut voir que chez Descartes le Cogito, le corps et le monde appartiennent à trois régions de l'être, bien que le corps appartienne et vient se perdre dans l'étendue des choses sensibles pour former une entité ontologique (l'étendue divisible) qui s'oppose au sujet pensant (indivisible). Ce dualisme voit le corps réel comme un ensemble d'organes régi par un mécanisme, tout comme la nature vue comme corrélat mécanique et inerte de la subjectivité humaine : comme si le corps était vu de l'extérieur. On devine alors la difficulté de comprendre la perception qui n'est présente chez Descartes que dans la pensée, et qui nous fait poser la question de savoir comment une imitation du réel peut être suscitée dans le corps, puis dans la pensée? Ou comment peuvent se constituer pour nous les objets de la nature? Problème qui, au dire de Merleau-Ponty, existe tant que la conscience demeure constituante. C'est pourquoi, il s'attarde à trouver une nouvelle conception de la conscience dépendante de la perception commençante, c'est-à-dire la conscience perceptive. Au lieu de la considérer comme présente chez un sujet qui fait face à l'objet, ou comme la relation *cogito-cogitatum* de Husserl que nous verrons plus loin, il l'a conçoit comme une dialectique du milieu et de l'action¹⁸ où l'action elle-même devient le reflet de l'intention motrice. Pour mieux expliquer cette conscience attachée à la perception commençante, il donne un exemple. Les « trous » présents par la configuration des joueurs sur un terrain de football appellent un certain mode d'action du joueur adverse qui se dirige vers eux pour marquer un point. Cette situation nous montre que l'*ego*, le corps et les choses deviennent trois secteurs d'un champ phénoménal unique : le terrain et le corps deviennent phénoménaux, dans le sens que la configuration des joueurs dans l'espace dessine une "figure"

¹⁸ Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 183

qui commande à un joueur particulier une avancée. Cette figure ne constitue pas une « chose », mais une possibilité d'agir pour un joueur. C'est une fois la partie terminée, que le terrain vide reprendra l'opacité rigide et abstraite du rectangle, le fond, qui le constitue. Cette exemple montre que, pour Merleau-Ponty, l'intérêt du percevant l'amène à percevoir une signification valable parce qu'il n'est jamais passif, mais actif, c'est-à-dire dirigé par une intention. Que c'est d'abord les choses ustensiles portant l'intentionnalité humaine, qui l'intéressent, puis autrui et même la parole, comme étant. Dans ce contexte, la démonstration de Descartes contemplant le morceau de cire revêt un aspect pédagogique, mais ressemble beaucoup à une expérience de laboratoire, au cours de laquelle le raisonnement s'effectue *a posteriori*; puisque le sujet pensant conçoit avec sa conscience intellectuelle (pensée de voir) séparée de sa conscience perceptive, la pensée confuse en somme qui n'est autre que la vision en réalité. Il faut dire cependant que cette séparation vécue, est non thématifiée chez Descartes qui ne voit que la séparation du sujet et de l'objet : la pensée et la cire en idée. Mais le rapport de la cire réelle et la cire en idée n'est pas compris parce que la première est discréditée, mise en doute comme tout donné sensible. Alors que Merleau-Ponty, comme l'exemple le démontre, s'attache à vouloir décrire la perception dans la vie réelle, c'est-à-dire comme une expérience du sens.

Outre la faiblesse de l'explication donnée par Descartes dans la perception du morceau de cire, il faut considérer sa volonté d'assurer la validité des idées claires et distinctes. Celui-ci veut en effet montrer que l'intuition peut se lier à ce qui est objectif et il va prouver que c'est Dieu qui assure ce lien. C'est par la pensée qu'il découvre l'idée d'Infini dans la *Méditation troisième* en évoquant l'existence de Dieu, caution de toute certitude. « [...] Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur, car sans la connaissance des ces deux vérités, je ne vois pas que

je puisse pouvoir être certain d'aucune chose¹⁹ ». Cependant il observe qu'il ne pourrait concevoir cette idée, sans que quelqu'un ne l'y ait mise. On peut toujours questionner l'utilité épistémologique de cette existence divine. Chose certaine, la façon dont Descartes explique sa démarche démontre qu'il y tient particulièrement. « [...] après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que *toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur*, [...] j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai...²⁰ Voilà démonstrativement l'enchaînement des raisons : si la pensée dépend du Cogito, le monde dépend du Dieu créateur et même toute chose, dont les idées claires.

Nous nous rendons compte de la circularité que plusieurs ont dénoncée. Puisque du doute, Descartes arrive au Cogito, qui l'amène à dire qu'il est une pensée dans laquelle il découvre l'idée d'Infini, Dieu qui n'est point trompeur et dont toutes choses dépendent. On peut remarquer dans cet *ordre* que la chaîne épistémologique : je pense, j'existe, l'idée d'Infini que je découvre me conduisant à Dieu, garant des idées claires et distinctes, et dont la véracité me donne le monde, – ne recoupe pas la chaîne ontologique : mon existence, le Cogito, Dieu et le monde.

Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et *à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite* touchant une infinité de choses...²¹

Le raisonnement précédent amène cette question : comment le Cogito peut-il être certain, indubitable, s'il est connu avant Dieu garant de « la certitude et de la vérité de

¹⁹ René Descartes, « Méditation troisième » In *Méditations Métaphysiques*, présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris : Garnier-Fammarion, 1979. p. 97 – c'est nous qui soulignons.

²⁰ Descartes, *Méditation cinquième*, p. 169

²¹ *Ibid.*, p. 171 – c'est nous qui soulignons.

toute science? » Scibano²² soutient que cette objection classique n'a de valeur que si l'on suit l'ordre des raisons. Elle indique qu'il faut, pour l'invalider, opposer l'ordre de la méditation à l'ordre des raisons, autrement dit : j'éprouve mon être (une chose qui pense) avant de le connaître. Encore faut-il ajouter que pour Descartes le « *je pense* » est aussi évident que « *Dieu existe* ». Ce qui, nous rapprochant du point de vue de Merleau-Ponty, est une façon de reconnaître à l'expérience méditante une antériorité sur la rationalité critique. Quoi qu'il en soit, on peut résumer les trois premières *Méditations* en disant qu'elles s'attaquent à trois problèmes²³ : 1° le problème du fondement de la vérité : la valeur objective des idées claires et distinctes; 2° la transposition de l'*eidōs* platonicien à l'idée humaine; 3° la perception qui est réduite à la représentation.

Mais pense-t-on connaître la vérité quand on la définit comme l'adéquation de l'idée et la chose réelle – de la représentation au modèle constitué par la *res*? C'est l'erreur du cartésianisme, d'après Merleau-Ponty, que de saisir des relations, une signification sur ce qui est déjà constitué; d'effectuer la conscience réflexive sur le résultat de la perception, sur un irréfléchi qui s'est constituée en cours d'expérience, sans se demander comment la chose a été possible. Alléguant une passivité du corps, le cartésianisme commet l'erreur de ne pas s'apercevoir qu'il s'agit, là aussi, d'une construction de l'esprit. Il ne s'est pas demandé d'où part l'émergence d'une signification – se contentant de la situer dans la conscience réflexive. On peut comprendre alors que le problème de la perception n'existe pas pour une conscience qui s'attache aux objets de la pensée réflexive. Mais la compréhension diffère si la conscience s'attache à l'irréfléchi; si comme nous l'apprend la Gestalt-théorie la conscience *perspective* repère une forme qui doit être interprétée comme une

²² Emmanuella Scribano, « La nature du sujet. Le doute et la conscience ». In Kim Sang Ong-Van-Cung (dir. publ.) *Descartes et la question du sujet*, Coll. Débats philosophiques, Paris : PUF, 1999.

²³ Josiane Boulad-Ayoub, *Notes du cours sur Descartes*, suivi à l'UQAM, automne 2005.

structure figure-fond, non comme une substance; quand les matériaux devant nous se mettent à avoir un sens, sans l'aide de la pensée réfléchie, comme la trouée chez l'équipe adverse au soccer. C'est de cette façon qu'éprouvant son inhérence à l'organisme, la conscience se fait esprit à travers lui et se dirige vers les choses « en chair et en os » qui apparaissent par profils, parce que mon corps situé adopte nécessairement une perspective sur la chose vue²⁴. La conséquence est alors la suivante : comme connaissance d'une chose existante, la perception est une conscience individuelle, c'est-à-dire un *vécu*, non une conception, non une conscience en général²⁵. Et appliquée au morceau de cire, l'analyse rend compte de la structure propre de l'expérience perceptive, qui est de lier la référence des profils partiels dans le temps (les aspects de la cire) à la signification totale qu'ils représentent. Dans cette perspective, la cire qui se transforme quand on la chauffe, est une expérience *vécue* par un percevant et constitue pour lui la perception.

Si Merleau-Ponty reproche à Descartes la vérité-adéquation qui résulte du jugement de la conscience réflexive sur les « résultats » de la perception, ce dernier reconnaît la possibilité de l'erreur. Mais la perception ne peut être en cause puisqu'elle est douteuse. L'origine de l'erreur se trouve dans la volonté. Car, même si la lumière naturelle donne à la volonté une raison de se déterminer, notre connaissance est limitée alors que notre volonté est infinie. Il n'est qu'à considérer une clarté insuffisante dans l'entendement pour que l'arbitraire du jugement s'applique et conduise à l'erreur confirmant ainsi notre pleine liberté²⁶. Descartes prend le relais ici de la pensée de Socrate pour qui l'erreur dépend de l'ignorance.

²⁴ La connexion de l'âme et du corps ne signifie rien d'autres que l'écclité de la connaissance par profils. 229 SC

²⁵ SC p. 228

²⁶ Pour aller à fond et expliciter les schèmes conceptuels mis en jeu dans les *Méditations*, il est bon de rappeler Martial Gueroult dont le travail expose l'ordre des raisons dans la pensée de Descartes en démontrant l'application rigoureuse des préceptes développés dans les *Principes* et les *Méditations métaphysiques*. Qu'on se rapporte au résumé en appendice B pour plus d'éclaircissements. Voir : Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome II, Paris : Aubier, 1953, p. 217-218.

*

On vient de lire l'essentiel de l'armature conceptuelle du cartésianisme qui accorde une place importante au sujet. En en faisant un être autonome, cette philosophie opère un renversement par rapport à la scolastique. Mais, la reconnaissance du Dieu véracé dans la *Méditation troisième*, consacrant l'imperfection de la *res cogitans*, interdit l'absoluité du Cogito : seule l'aide du Tout Puissant le sort du solipsisme, et lui permet de concevoir des choses vraies sur le monde. C'est précisément le reproche que lui adresse Merleau-Ponty : son manque d'inhérence au monde sensible. Mais il n'est pas le seul. D'autres philosophes contemporains ont remis en question le Cogito cartésien. Sartre critique Descartes, il lui « reproche d'avoir mis [le Cogito] au service d'une entreprise essentiellement épistémologique et de n'avoir conçu l'homme qu'en fonction de l'acte de connaître ». Mais c'est Husserl, bien avant Sartre, à qui revient l'honneur de reprendre Descartes. Si Guérout, comme historien, a fait un travail remarquable, dont Merleau-Ponty s'est servi dans son cours au Collège de France pour le commenter, et que d'autres comme Bessayde²⁷ ou Rodis-Lewis²⁸ ont suivi, il faut rappeler qu'au XX^e siècle la pensée de Descartes a influencé le père de la phénoménologie. On n'a qu'à se rappeler les conférences de Husserl en 1929²⁹ à la Sorbonne pour constater combien celui-ci entendait radicaliser la pensée du premier et redonner un nouveau statut au Cogito. C'est la raison pour laquelle, ne pouvant passer sous silence le riche développement qu'il a y apporté, nous allons à en parler. On pourra constater que non seulement Husserl lit Descartes

²⁷ Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris : Flammarion, 1979.

²⁸ Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris : Jérôme Vrin, 1971.

²⁹ Edmund Husserl, *Les Méditations cartésiennes*, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, Paris : Jérôme Vrin, 2001.

pour le commenter, mais il radicalise sa philosophie pour instituer une phénoménologie de l'*ego* transcendantal qui devient le regard absolu. En effet, des *Recherches à la Krisis*, un seul thème s'est trouvé mis en œuvre, « [...] c'est celui de la constitution de la "conscience" comme région privilégiée, domaine offert sans intermédiaire à l'investigation du philosophe.³⁰ »

La lecture des deux ouvrages nous fait voir un projet commun de vouloir fonder la science. Husserl ne considère-t-il pas la philosophie comme une science rigoureuse? Dans ces conditions, il ne faut pas être surpris qu'une telle entreprise conduise à une œuvre à caractère spéculatif. Que par exemple, le doute hyperbolique se transmue en *epochè* chez Husserl. Mais des différences existent. Si le souci de Descartes est ontologique dans la *Méditation première* – puisque du doute il arrive au *je suis* – il est épistémologique chez Husserl qui se distancie de l'ontologie. Chez le premier, le Cogito supporte le pensable, tandis que Dieu, l'être parfait, supporte le monde. Husserl quant à lui, fait de l'*ego cogito* le point de départ absolu de la philosophie et suspend l'existence du monde par la réduction pour ne considérer que le phénomène monde. Chez les deux philosophes l'apodicticité repose sur l'évidence devenue l'intuition catégoriale chez Husserl. Cependant, l'originalité de celui-ci, par rapport à Descartes, réside dans sa description de la conscience qui lui permet de développer une psychologie descriptive, puis après la réduction, une phénoménologie et enfin, une éidétique. C'est que Husserl voulant passer de l'idée d'évidence à l'évidence réelle reprend l'idée stoïcienne d'*epochè* pour s'occuper du monde perçu dans la vie réflexive; de faire, par l'*epochè*, que le monde naturel devienne le phénomène-du-monde-pour-la-conscience. Une façon qui dissipe l'illusion réaliste de l'en-soi et nous informe de l'absence d'un problème ontologique chez Husserl, pour qui, il n'y a pas d'autre dimension de l'être du monde que son *pour-moi*. Car, pour une conscience, l'apparaître équivaut à l'être.

³⁰ Jean Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Coll. Folio/essais, Paris : Gallimard, 1994, p. 46

On peut remarquer une différence fondamentale s'affirmer chez les deux philosophes. Si le Cogito est une substance chez Descartes, il devient un « champ d'expérience » chez Husserl. En outre, bien qu'il demeure le premier principe, la science ne se construit pas *sur* lui, mais *en* lui. Comme sphère d'être, le Cogito institue une expérience articulée et structurée, une possibilité de regard pour « visualiser » les essences. Et c'est l'*epochè* qui permet ce passage du fait à l'essence en faisant varier le donné de conscience par les variations imaginaires. Elle permet de constituer l'*ego* originaire, la monade qui développe le sens du monde pour soi-même, à partir de ses *cogitationnes* : les possibilités de percevoir, d'imaginer ou de vouloir.

Si l'*ego* originaire ouvre un champ d'expérience, il permet aussi l'analyse, c'est-à-dire l'analyse intentionnelle. Et la conscience, définie comme intentionnalité depuis Brentano, donne au philosophe l'occasion de s'intéresser à ses deux pôles – la *cogitatio* (la visée) et le *cogitatum* (le terme de la visée : l'objet) – qui constitue le Cogito. C'est précisément par l'intentionnalité que la phénoménologie se définit comme une philosophie du sens : un sens que l'*ego* porte en lui. Car, pour une conscience, il s'agit toujours de la visée d'un sens inhérent à elle-même et non de ce qui serait à l'extérieur, – alors que Descartes contemple les idées « images-du-monde » dans sa représentation. Ce que Husserl lui reproche, c'est de ne pas avoir pris l'*ego* comme champ d'investigation, de ne pas avoir développé une égologie, alors que lui-même l'a portée à son comble pour en faire un absolu. Ne donne-t-il pas pour tâche à la phénoménologie de reprendre le monde et de n'en considérer que les essences par la médiation de ce domaine absolu et pur ? Dans cette perspective, la philosophie devient le *logos* expressif du sens³¹ et le philosophe, une conscience pure qui entreprend l'éducation de son regard pour mieux en parler.

³¹ *Ibid.*, p.

*

Considérons alors que le cartésianisme s'est continué en Husserl en accordant au sujet la première place. Si pour Descartes le Cogito (formule raccourcie du « je pense, je suis ») se maintient et permet de construire la science « au dehors », il devient chez Husserl, de façon magnifié, le point absolu de la philosophie. Au-delà d'un *kosmos-theoros* qui contemplerait le monde, le Cogito devenu monade, contemple son pour-soi, c'est-à-dire le « phénomène-monde » devenu objet de la conscience. Si Descartes juge que par la fenêtre il voit des hommes et non des automates mus par des ressorts, Husserl considère l'intentionnalité – soit la visée et son terme – pour mieux comprendre ce qu'est la conscience et comprendre comment elle peut parler du monde : à partir des intuitions catégoriales. Autre différence : le premier pense atteindre la vérité par l'analyse et la synthèse des idées claires et distinctes; tandis que le deuxième, refusant la métaphysique, s'attache à décrire l'objet perçu par les variations imaginaires qui permettent d'en saisir les essences.

On verra que Merleau-Ponty prend distance de ces deux-là, reprochant l'intellectualisme dans lequel le premier s'enferme et refusant l'idéalisme de la réduction eidétique dans laquelle le deuxième se complait. Il demeure que toute contestation de l'*ego cogito* par un philosophe l'oblige à concevoir autrement les opérations de la conscience. D'autres comme Merleau-Ponty, pensons ici à Lévinas et Sartre, se sont intéressés à la naissance et à l'avenir du Cogito. Si la notion de transcendance est évoqué chez certains ce n'est pas dans le sens de la divinité, comme nous le verrons plus loin, – Husserl en parlait comme d'une visée de la chose. De la même façon, le « pour-soi » sartrien ne peut être autrement conçu que « comme trois dimensions ekstatiques³² » où il faut voir, reprenant le sens de l'ek-stase comme distance à soi, que l'Ego est jeté au dehors, au milieu du monde; laissant à une telle conception

³² Passé, présent et avenir.

l'obligation de considérer le Cogito lui même comme « un-dirigé-sur » et la conscience, comme « une pure apparence » qui n'a rien de substantielle.

Ces remarques laissent penser que depuis son émergence en première vérité par Descartes, le Cogito a été le prélude d'une longue discussion philosophique qui l'a plus souvent malmené. Et si la notion de substance n'a plus cours, et que *l'Ego cogito* n'a plus de rôle constituant, le Cogito lui-même, retrouve encore plusieurs interprétations dont celle de Merleau-Ponty. Mais avant de suivre ce développement, il vaut mieux comprendre le philosophe qui l'a d'abord thématiqué et lui a valu dans l'histoire de la philosophie, ses lettres de noblesse.

CHAPITRE III

LE *COGITO* CARTESIEN ET SES IMPLICATIONS

Chez Descartes, le Cogito déduit l'existence de l'âme et en fait une substance¹ qui s'oppose à la substance étendue. Ce dualisme n'a plus cours après une naturalisation de l'esprit, car il ne peut résoudre les questions que se pose la philosophie contemporaine. En effet, « ni Descartes, ni le cartésianisme n'ont pu proposer un mode cohérent d'interaction causale entre la substance étendue et la substance pensante »². Ce reproche est souvent entendu concernant le cartésianisme. Plus d'un lecteur demeure perplexe aujourd'hui en lisant Descartes, s'il considère l'apport de la psychologie expérimentale de même que l'analyse phénoménologique – il se demande par exemple : *qui* est à l'origine du retour réflexif? Sur quoi se fonde l'ipséité? Faut-il admettre que la perception s'explique par la pensée parce que Descartes soutient une « pensée de voir³ »? Ou soit que la pensée reste possible sans la perception? Si ce dernier déduit l'âme du Cogito et que cette âme par Dieu est garante de découvrir par elle-même des idées claires et distinctes, on demande quel schème conceptuel la phénoménologie pourrait bien inventer pour rendre compte du lien « agent-monde » qui ressort à la perception, excluant le dualisme ontologique et, surmontant le piège du solipsisme, autrement que la conscience réflexive ne

¹ Cette « substance pensante » appelée aussi le sujet, a une nature purement intellectuelle qui est la formulation métaphysique du *Cogito*.

² Denis Fisette et Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit, États des lieux*, Paris : J. Vrin 2000.

³ On se rappelle que celui-ci a fait de la perception l'objet du jugement — « puisque [appartenant à la conscience réflexive] elle n'est au sens restrictif qu'un univers de pensée » et puisque rien de certain ne peut venir des sens. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 212

l'explique? Est-ce que la phénoménologie va concevoir un corps sujet, c'est-à-dire un corps qui pense? Ces questions nous amènent au cœur du problème. Et pour y répondre, nous devons partir des textes de Descartes pour saisir les différents concepts, particulièrement le Cogito, à l'origine du rationalisme qui a engendré une pensée de survol et institué le sujet.

3.1 Le Cogito selon Descartes?

Si pour Aristote, le fondement de l'ontothéologie se trouve dans l'*Ousia*, il devient pour la scolastique la *substantia*; quant à Descartes, il admet que la *pensée* demeure le fondement de la philosophie. Les conséquences de cette position sont les suivantes : il consacre une primauté du sujet pensant, une primauté de l'interrogation et du doute hyperbolique ; de cette interrogation est déduite la réalité de l'âme en tant que substance individuelle qui agit comme cause de la pensée. Le *Cogito* permet une analyse de soi, puisqu'il est l'être de la pensée⁴; une analyse qui amène à intuitionner l'être en posant le monde comme hors de soi, et transcendant à la conscience. De même, si la pensée « est » c'est parce qu'il y a un penseur (*Cogito sum*) qui pense : c'est moi qui pense, qui doute, qui désire... Dès lors, la pensée est rattachée au moi-pensant, une pensée de l'*ego* institué en sujet.

Ce moi pensant induit la philosophie réflexive pour l'« homme spéculaire » suivant la formule de Rorty. Mais cet homme spéculaire est seul, enfermé dans sa pensée, car tout de qui vient du dehors, il le doit à un jeu de miroirs dont Dieu organise les reflets au sein de la représentation afin de permettre le jugement de perception. Mais si Dieu permet ce jugement de vérité, on ne voit pas comment le sujet pensant fait l'expérience de la réalité. Car de la sensation à l'intellection la relation n'est pas établie dans l'âme, mais en Dieu. Sans Lui, la relation ne peut s'établir et le sujet pensant reste « emmuré » dans le solipsisme. C'est le problème soulevé par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*.

⁴ moi qui pense, "pour soi", conscience de soi, ipséité, soi-même, sujet pensant

3.2 Le primat de la pensée et la philosophie réflexive.

Dans une philosophie réflexive, la perception dépend du jugement et, prenant l'exemple du morceau de cire, Descartes peut dire : c'est parce que je juge, que je puis affirmer que c'est de la cire... En effet, si le Cogito me donne une méthode générale⁵, conformément à ce qu'affirme l'épistémè de la représentation⁶, cela signifie dans le cas de la perception, analyser la pensée de percevoir et le sens du perçu qui sont immanents à la vision du morceau de cire. Le reproche ici est que l'analyse de la cire ne nous donne pas l'essence de la chose, la structure intelligible de l'objet perçu comme l'établit la phénoménologie⁷. C'est la critique que Merleau-Ponty adresse à Descartes qui ne radicalise pas son analyse puisqu'il ne cherche pas à intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité, l'intellection et la sensation : comme Husserl tente de la faire avec le vécu et l'intentionnalité, puisque c'est en Dieu qu'elles se relient l'une l'autre.

Autre implication. Une lecture nous fait découvrir que du doute universel, prenant appui sur la pensée, Descartes tire de la substance pensante : 1) l'existence de Dieu par l'idée d'Infini en lui et aussi, 2) tout ce que renferme le monde. Le moi-pensant serait moi-constituant. Ce qui implique qu'être sujet⁸, c'est : rendre raison des choses et de soi-même...par décision libre. Mais, de ces points d'ancrage fixés, des questions demeurent en suspend ? Que peut-on savoir de soi ? De quoi pouvons-nous être sûrs de ce qui n'est pas soi ?

⁵ Celle de « rechercher par la réflexion, en chaque domaine, la pure pensée qui le définit »

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p.211

⁷ *Ibid.*, p. 212

⁸ Bien que Descartes n'ai jamais utilisé le terme « sujet ».

3.3 Le schème conceptuel d'une philosophie du Cogito

Pour Descartes la substance pensante est avant tout le *je*, le *moi* [...] ce qui tient devant le doute⁹. En se posant comme « la chose qui pense », on peut demander s'il y a équivalence entre la chose et la pensée. Mais le philosophe précise que le sujet (*ego*) tient et se trouve clairement distingué de l'attribut unique (*cogitatum*). La substance (sujet) est [...] l'objet de la philosophie première, dans la mesure évidemment, où cette substance est nous-même. Nous avons alors les liens suivants : pensée => moi-sujet => conscience. C'est la pensée qui me révèle à moi-même quand elle est en exercice. Car chaque fois que j'accomplis une action ou que je formule une proposition, l'affirmation « je pense donc je suis » est sous-jacente : confirmant ainsi l'existence de ma conscience¹⁰ et ma capacité de connaissance.

3.4 La nature du sujet et de l'objet

Ainsi, le sujet est le support de la conscience, des actes, de la perception, des droits. Il est autoréférent de son discours; je dis que c'est *moi* qui parle, je veux, j'aime, je désire, etc. On peut dire que le sens fondamental du sujet est métaphysique parce qu'il *est* dans la mesure où il se pose – « je suis en autant que je pense » – et il est par là-même autoréférent dans la mesure où il est reconnu et énoncé en première personne, par le locuteur *qui* pense et *qui* dit. Il s'ensuit une circularité qui, pour le sujet pensant ne pose pas de problème, mais conduit au solipsisme. Se pose alors la question : comment joindre ce *qui-n'est-pas-moi* et le comprendre ? On peut déjà conclure que si Dieu me fait rencontrer la vérité parce qu'il est la cause de toute chose et véracé, il ne me fait rencontrer ni la chose, ni autrui.

On constate qu'à la racine de l'idéalisme, le sujet pensant est connaissant et se sachant connaissant (identité du Je) existe dans la certitude de ce savoir. Il est raison

⁹ Ce paragraphe est tiré presque *in extenso* des pages 89-91 du livre de Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes, *La révolution cartésienne*, Québec : PUL, 2006.

¹⁰ (aperception de soi : saisissement de soi par soi)

et se confond avec le Je; mais il tend aussi à l'universel puisqu'il est raison. La conséquence est que le « Je » est l'élément fondateur de la réflexion, mais ce « Je », s'il est nécessaire, doit-il présenter les caractéristiques d'une réalité consistante et permanente?

Il y a là un problème pour la philosophie contemporaine : la représentation n'est pas le sujet, puisque la représentation représente *un-sujet-qui-se-présente-en-tant-que-sujet*; c'est-à-dire que si le sujet est dans la représentation, il indique une circularité; comment peut-il y être ? Si le sujet en tant que tel se dérobe à la conscience, quel est alors le mode d'existence du sujet ? Doit-on mettre en doute son existence? Comme la conscience n'est pas la pensée, il est impossible de la concevoir comme un être. Dès lors, le sujet n'est pas empirique, car on ne peut le définir, ni lui appliquer les catégories de l'être, il n'est ni grand, ni petit, ni jeune : le sujet est *ce qui pense*. Que peut-on dire d'autre le concernant ?

D'autres questions se posent. Comment penser l'identité de la conscience à travers le temps? L'idée de sujet n'est-elle qu'une croyance ? De même, si la conscience implique la saisie immédiate de soi dans l'aperception comme étant : est-ce que cette conscience veut dire que nous nous connaissons en tant que sujet ? Des esquisses peuvent être tracées en guise de réponse. La conscience ferait la synthèse et dualiserait le « soi-même » (la fait de mon existence) et le « sujet » qui connaît (je pense, je pense savoir) : de sorte que l'auto-présentation de soi-même serait une conséquence du sujet, telle que le sujet n'y est pas en tant que cause. Dans ce cas, la connaissance de soi est impossible puisque tout ce que nous aurions, à propos de la conscience de soi-même, c'est la « croyance » qu'une certaine réalité que nous percevons est un *Soi*, un noyau intime, sans en avoir la connaissance. Ce qui entraîne deux conséquences :

il n'y a pas de pensées inconscientes et la conscience fonctionne comme un opérateur¹¹.

Il suit de cela qu'une philosophie du Cogito est une philosophie de la conscience et une philosophie du sujet. Elle est nécessairement idéaliste puisqu'elle privilégie la conscience et elle est constituante parce que le sujet constitue l'objet de la pensée. Dans une telle philosophie, la raison comme puissance constituante découvre la vérité qui est alors définie comme « intuition », « coïncidence » entre le sujet et l'objet ; elle se trouve dans la façon qu'a le sujet de produire ses objets, c'est-à-dire, de façon immanente. Une philosophie du Cogito est aussi une philosophie réflexive, rationaliste où l'interrogation se trouve résorbée dans l'idéalité où elle se déploie ; il s'agit d'une pensée qui, en absolutisant le sujet, se donne des objets. Comprendre l'interrogation comme l'être même du sujet, c'est réintégrer le sujet à l'Être¹² comme sa téléologie même. Pour mieux comprendre, cette dialectique, rien de mieux que de revoir le déroulement de la *Méditation seconde*.

3.5 La *Méditation seconde*

Dans la première méditation, Descartes cherche méthodiquement les choses qu'il ne peut révoquer en doute pour établir les fondements de toute connaissance vraie. On se rappelle qu'après avoir passé en examen les anciennes opinions, étudié le rôle des sens dans la connaissance incertaine des choses, admis la difficulté de distinguer le rêve de la réalité, il va même jusqu'à supposer un Malin Génie qui s'amuserait à le tromper, se justifiant ainsi d'admettre que « toutes les choses extérieures [...] »

¹¹ À la manière d'un opérateur mathématique où $x = 2y$, suivant la formule de Jean-Toussaint Desanti : le « 2 » étant l'opérateur de l'équation.

¹² Ricoeur parle d'ontologie de la compréhension pour expliquer que le *comprendre* de l'être fini n'est plus un mode de connaissance, mais un mode d'être. Voir *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, 1969. p. 10

ne sont que des illusions et tromperies¹³. » On connaît la suite qui conduira à la deuxième *Méditation* : si le Malin Génie rend impossible « de parvenir à la connaissance d'aucunes vérités », « il est en ma puissance de suspendre mon jugement¹⁴ », de pouvoir affirmer que rien ne saurait s'imposer à moi qui cherche, qui pense, qui juge et, que je puisse établir ma liberté d'être pensant comme le rôle cardinal de mon esprit.

C'est justement la nature de cet esprit qui va occuper Descartes au cours de la *Méditation seconde* pour développer une ontologie du sujet. Car, si le Malin Génie s'amuse à tromper toujours l'être pensant, c'est que l'être pensant « est ». Et aucun malin génie ne pourra faire que cet être ne soit rien, tant qu'il pensera être une chose, « certaine et indubitable¹⁵. » Voyons le philosophe examiner le morceau de cire qui sera l'occasion de confirmer ce qu'il vient de dire.

Pour serrer de près ces nuances, le lecteur devra suivre attentivement la méditation du savant qui examine la cire, perçoit ses propriétés (de couleur, de forme), constate ses changements (vue, toucher, odorat) et juge de la « qualité » de la chose. De cette lecture attentive, on pourra retenir que « l'œil de l'esprit inspecte ce que voit les yeux du corps » ; car l'Être est toujours présent : comme substance, ou qu'il se laisse voir comme qualité, quantité, matière et forme, accident, puissance et acte etc... Et c'est bien Aristote qui dans son ontologie de l'objet dirait que la cire a « en elle » la puissance de changer (acte) sous l'effet de la chaleur : que ce qui est vu, ce sont des accidents, des formes – les qualités de la cire – et non la substance. Mais en deçà de cette ontologie reprise par la scolastique et dont Descartes veut se détacher, il faut voir dans cette méditation la démarche de l'auteur qui, fidèle à ses principes et à ses règles, décrit le cheminement de sa pensée pour instaurer l'ontologie du sujet, de celui

¹³ Descartes, *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie par Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris : Garnier-Flammarion, 1979, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p 69.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72

qui voit et pense. On remarquera qu'il pose des questions, fait des remarques d'après ses observations et déduit : ce qui l'amène à poser d'autres questions et à laisser plaider l'entendement. Regardons cela de plus près.

Soit : la cire change d'aspect quand on l'approche du feu. Déjà notre philosophe pose la question fondamentale : « La cire fondue est-elle encore la cire? » – si tant est que ses propriétés ne sont pas les mêmes : à la vue, au toucher, à l'odorat et qu'un regard naïf concéderait sa disparition. Comme l'auteur *sait* qu'il s'agit bien de la cire, il peut conclure que « l'essence » de la cire n'est pas dans ses propriétés.

Cette remarque l'amène à poser la question suivante : « qu'est-ce que j'imagine lorsque je la conçois de cette sorte? » – et, considérant le reste de la cire, constatant un corps « flexible » et « muable », il se demande : Qu'est-ce que le « flexible » et le « muable » ? – « N'est-ce pas que j'imagine la cire, de ronde qu'elle était puisse devenir carré ou même triangulaire? » On serait tenter de reprendre la terminologie aristotélicienne de matière et forme ou de substance et accident ; la cire étant la matière et le « rond » ou le « carré » de cire étant la forme, pour expliquer ce qui se passe. Mais quoi qu'il en soit de ces catégories, sont-elles conçues par les sens? C'est en cela que Descartes innove en opérant un renversement : parce que ce qui l'intéresse – au-delà de la connaissance physique des corps, des possibilités de leur transformation et les explications qui en rendent compte (catégories et autres) – c'est : 1 / la façon dont l'esprit fonctionne (ce qu'il a établi dans les *Regulae* et le *Discours de la méthode*) ; 2 / il veut savoir ce qu'est la nature de cette « chose qui pense. » Comme il sait bien que les « sens » ne peuvent considérer les catégories ou juger de leur pertinence, il demande concernant le sujet lui-même : Qu'est-ce que cette extension? – « qui me fait poser que “rond” puisse devenir “carré” ». Autrement dit, qu'est-ce qui permet de distinguer matière et forme ou de découper dans l'être des catégories? Plus précisément : qu'est-ce qui me permet de dire maintenant que ce corps liquide et chaud est le même – c'est-à-dire est la même substance – que ce corps dur et froid que j'ai pris sur ma table ? Qu'est-ce qui me permet de faire cette liaison (extension) ?

Descartes continue de méditer sur les transformations du morceau de cire sous l'effet de la chaleur : la cire fondue occupe un plus grand volume que la cire froide (les sens); les propriétés de la cire chaude ne sont pas celles de la cire froide (la mémoire rappelle les intuitions premières) : ce qui amène notre philosophe à poser une autre question : Quelle est cette cire qui ne peut être conçue que par « l'entendement »?

L'esprit, par un retour sur soi (ipséité), discerne : « c'est la même cire que je connais dès le début » (que je vois, que je touche, que j'imagine). Descartes déduit que la perception de la cire est une inspection, un acte de l'esprit, au-delà des sens, puisque en effet, admet-il : « nous ne voyons pas la même cire, mais nous jugeons [c'est-à-dire nous décidons] que c'est la même. » Et pour ajouter, « ceux » qui marchent dans la rue sous sa fenêtre et qui portent des chapeaux sont des hommes et non des automates, parce que dit-il, « je juge [décide] que ce sont des vrais hommes ». Et concevant que la cire après les changements de propriétés apportés par la chaleur, demeure la cire, il en déduit : « je ne puis concevoir sans l'esprit. »

L'épistémè cartésien pourrait se résumer de cette façon : premièrement la « perception » (les sens) fait découvrir les propriétés avant et après la transformation de la cire par la chaleur ; deuxièmement, « l'entendement » conçoit l'objet, en occurrence, la cire-changeante. C'est cette opération qui sera le fruit de *l'Ego* transcendantal husserlien après la réduction eidétique et les variations imaginaires : la *conscience (de)* la cire deviendra la « visée » de l'objet qui en fera un « vécu » sur lequel portera l'activité de la conscience (la noèse) pour en établir l'objet intentionnel (noyau noématique) et dégager ainsi, « l'essence ». Mais si Descartes n'a pas radicalisé à ce point l'analyse, il demeure cependant le premier à s'être demandé : « Que dirais-je de cet esprit? », de cet être pensant... « Qui suis-je moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction... [la]... cire? » Et la conclusion de son observation méditative est la suivante : « il faut bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois. » Car, si je puis voir, c'est que moi qui pense, « Je » suis quelque chose. Si je dis : *Je* vois, *Je* touche, *Je* me persuade que...,

le « Je » renvoie à l'ipséité : au soi-même ; et ce soi-même semble toujours présent à chaque fois qu'il ya vision, toucher, jugement. Dans ce sens, et pour parler comme Kant, il faut penser le « Je » comme un Protée « qui accompagne toute nos représentations ». Et comme il a été dit plus haut concernant Husserl, Descartes admet que « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre ce qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens. » Donc, s'il y a entendement, c'est qu'il y a un *ego* – principe synthétique, organisateur et permanent du Cogito – c'est-à-dire une entité abstraite conduisant le travail de la pensée, de cette méditation sur les transformations du morceau de cire : une façon de dire que la conscience a partie liée avec la connaissance. Et c'est dans son entreprise épistémologique, décrivant les bases de l'acte de connaître, que Descartes conçoit *l'Ego Cogito* du sujet connaissant.

Cette entreprise reconnaît la prééminence de l'entendement sur toutes les autres facultés. Il faut voir l'Ego de « *l'Ego Cogito* » comme une activité de synthèse unissant les données des sens (perception et idées adventistes) les données de la mémoire et qui reprend les premières intuitions, auxquelles s'ajoute l'exercice du jugement, soit « la déduction » de propositions vraies. Mais l'organisation interne de l'entendement et la confiance qu'il pourra lui porter par la suite, ne sera établie qu'après la démonstration du Dieu véracé dans la troisième méditation qui viendra rendre caduque l'hypothèse du Malin Génie et tout en assurant la puissance du Cogito confirmera *l'Ego sum*. Cette entreprise de pensée a ouvert une tradition qui s'est poursuivie jusqu'au XX^e siècle comme en témoigne le développement de la phénoménologie avec l'intentionnalité, quand ce n'est pas les arguties de ses adversaires qui, psychologues expérimentaux ou partisans de la philosophie de l'esprit, se refusant à accepter que l'esprit puisse agir sur le corps, prônent – certains en tout cas – un monisme ouvert au « mental », dont la compréhension ne saurait retenir l'assentiment d'aucuns cartésiens.

3.6 Le Cogito radical selon Husserl

Si la consécration du Cogito depuis Descartes en fait l'épigraphe de la pensée, Husserl le radicalise davantage, puisqu'au delà du principe fondateur de la certitude, la pensée, seul attribut de l'âme pour les cartésiens, est conçue comme une réalité transcendante. Si pour un cartésien, la science est portée par le Cogito, conception au demeurant insuffisante pour Husserl, elle se développe suivant sa conception à lui « à l'intérieur » de celui-ci. Le *Cogito sum*, devient *l'ego cogito* qui occupe tout le travail du phénoménologue.

À la différence des cartésiens qui considèrent le Cogito comme un point métaphysique, une conscience intellectuelle dont la principale activité est le jugement, soit la mise en relation des idées claires et distinctes suivant l'ordre des raisons, le Cogito part chez Husserl de la conscience sensible, considérée comme un champ d'expérience, pour devenir après la réduction une conscience en idée, un *eidos ego*. Comme chez les premiers, le Cogito husserlien résulte de l'intuition, mais il ouvre, sans l'appui de Dieu, le champ d'un voir, un champ d'expérience. C'est qu'à la différence de Descartes dont l'esprit voit la réalité déjà constituée comme objet-monde, la conscience chez Husserl vise l'apparaître des choses qui se donnent par profils. De plus, cette conscience intègre la temporalité : en son sein l'analyse du discontinu est rendue possible par le flux des *cogitationes*; de même, la synthèse y produit l'unité de l'expérience. Ce travail d'analyse et de synthèse, le phénoménologue s'engage à le décrire; il devient sa tâche unique, parce que le champ de la conscience est ouvert par le temps à un horizon illimité.

Si le sujet cartésien se pose par la pensée, il se révèle par une structure d'horizon chez Husserl. Horizon indéfini de l'espace au sein duquel la phénoménologie de la perception implique une phénoménologie du temps. C'est ainsi que les modes variables d'apparaître de l'objet par profils sont récupérés par la conscience qui, au moyen d'une synthèse d'unification, une forme de liaison, établit un sens. C'est par

cette synthèse temporelle que se constitue un « objet » intentionnel, véritable visée de la conscience.

On se rappelle que chez Descartes, l'ipséité s'identifie à la raison et elle se découvre par son déploiement dans la réflexion. Husserl montre une pensée plus complexe. Dans la mesure où il veut dépasser le réalisme tout en se défendant de tout psychologisme, il développe un idéalisme transcendantal – au point que sa phénoménologie se présente avec les *Méditations cartésiennes* comme une égologie. Cette méthode présente une difficulté, car plusieurs de ses disciples ne l'ont pas suivi. La raison est donnée en ce qu'il fait de la réduction le point d'appui de toute réflexion philosophique, la porte d'entrée pour atteindre *l'ego cogito*. Ce moi n'est plus le pôle-sujet qui s'oppose au pôle-objet, mais un moi englobant. Ce qui explique qu'à son endroit on puisse parler d'égologie, puisque ce moi enveloppe tout ce dont le philosophe doit parler : il est la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire l'univers de tout sens possible. Peut-on être plus idéaliste? C'est ici qu'il faut expliquer cet univers de sens et dire un mot de la double réduction qui doit l'effectuer.

D'abord la réduction transcendantale. Le phénoménologue considère le moi contingent (le fait) et suspend sa « réalité » de fait : il obtient *le moi en idée* ou *l'ego* transcendant de fait. Cette première réduction a sa limite puisqu'elle s'en tient à l'idée de moi-même avec mes *cogitationes*. Poussant plus avant sa réflexion, le phénoménologue met en jeu, par les variations imaginaires, la virtualité de tout moi possible : il s'agit pour le sujet de s'imaginer autrement qu'il ne l'est « en fait », c'est la réduction eidétique. C'est en visant cet *ego* possible que Husserl décrit l'essence de *l'ego* et rejoint *l'ego meditans* au sein d'un exercice de pensée pure s'effectuant sur le plan solipsiste. Merleau-Ponty ne suit pas Husserl dans cette direction parce qu'il ne croit pas la réduction possible et parce que cette conscience transcendantale enfermée dans le solipsisme manque d'inhérence aux choses. On verra plus loin la solution qu'il retiendra.

*

Qu'il nous suffise pour l'instant de retenir qu'au XX^e siècle, Descartes a su alimenter la réflexion du père de la phénoménologie et que le Cogito cartésien, comme élément de certitude, a pu donner à l'*ego* la possibilité d'un déploiement chez Husserl, la venue d'un « pour moi », c'est-à-dire un vécu qui portera la perception, la volition ou toutes autres *cogitationes*. La conscience porte désormais ce flux qui lui donne la possibilité de constituer un objet intentionnel.

Il sera intéressant de voir par contraste, chez Merleau-Ponty phénoménologue, lecteur de Husserl autant que de Descartes, différents types de transcendance à l'œuvre : celle du corps se mouvant en direction de certains lieux, pour créer l'espace ; ou se diriger vers les autres, pour créer des solidarités et enfin, celle de la pensée se projetant vers les choses. Il nous faudra rendre compte de la façon dont le phénoménologue français évaluera le travail de la conscience et comment il a résoudra le problème du « Cogito ». De sorte que nous pouvons affirmer d'ores et déjà qu'en éliminant l'âme pour lui substituer des fonctions psychiques émanant du corps (comme la pensée et la volition) le Cogito devient une activité efficace sans être une substance spirituelle : ce qui a pour conséquence de réfuter le dualisme. Mais, après l'élimination de l'âme, peut-on parler de la subjectivité comme on parle de l'intériorité du sujet et de l'extériorité du monde ? Cela n'a pas de sens si on considère le corps propre comme étant un « milieu d'univers » et en soi-même une subjectivité inhérente au monde. C'est pour lever, entre autres, cette dichotomie de l'intériorité et de l'extériorité du sujet que Heidegger avait conçu le *Dasein*. On sait que cette conception se continue chez Merleau-Ponty et qu'elle ouvre la voie à une autre compréhension de la pensée : c'est ce que nous réserve notre dernier chapitre.

CHAPITRE IV

LE COGITO CHEZ MERLEAU-PONTY ET SA RELATION AU MONDE

On a constaté que Descartes voit dans le Cogito la certitude absolue et auto-fondatrice de la métaphysique dans la mesure où la formule « je suis en autant que je pense » lie l'existence à la pensée, comme saisie de soi. Le problème est que Merleau-Ponty n'assume pas cette liaison de la pensée formelle et de l'existence puisque si elles existaient comme deux entités séparées, il ne voit pas comment celle-là serait la révélation de celle-ci. Il reconnaît plutôt, à la suite de Husserl, « qu'un esprit réel, par essence, ne peut être que lié à la matérialité, comme esprit réel d'un corps¹ » dont il dépend. C'est ce qui l'amène à présenter de différentes façons le Cogito dans le chapitre qui lui est consacré dans la *Phénoménologie*, en le considérant d'abord comme un être culturel par l'invention de Descartes, et non comme une vérité éternelle. À ce titre, il se permet de mettre en doute le Cogito comme saisie de soi. Car dans la mesure où Descartes voit la conscience de soi comme l'être même de la pensée, précédant toute réflexion et toute expérience², le phénoménologue demande s'il est légitime de concevoir une distinction entre l'esprit³ et la réflexion⁴, suivant une interrogation qui remonte à Brentano. Il faut se souvenir que pour Husserl son disciple, dont la pensée a nourri Merleau-Ponty, la conscience (*de*) est le lieu des relations du sujet à « son monde », le lieu où se médiatisent les

¹ *Signes*, p. 268 – tiré de *Ideen III*, *Husserliana*, Bd V, Beillage I, p. 117

² Puisque c'est de la pensée qu'est déduite l'existence de l'être pensant

³ Est-il possible de concevoir le *Cogito* sans la *cogitatio*?

⁴ Ou en langage phénoménologique, une conscience sans intentionnalité.

expériences et les projets du sujet; que la conscience et la « conscience-de-cette-conscience » sont la même chose, car on ne saurait faire remonter la régression à l'infini. Cependant, Husserl comme Descartes, restent enfermés dans l'idéalisme⁵, puisque seul le « phénomène d'existence » s'offre à l'*ego* transcendantal comme vie spontanée, présente ou passée – après que la réduction eut récusé la croyance existentielle de l'expérience naturelle. En effet, cette attitude réflexive du philosophe le tient enfermé dans la sphère égologique, à l'écart du monde naturel, pour contempler « une vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et ses objets intentionnels⁶. » Dans cette forme d'idéalisme, un moi pur⁷ contemple ses objets, en les faisant exister pour soi par diverses visées : que ce soit la perception, le désir, le souvenir ou le jugement d'existence. Et la conscience est constituante, puisque « l'existence naturelle du monde, du monde dont je puis parler, présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et des *cogitationes*⁸. » Ainsi, pour le père de la phénoménologie, le domaine d'existence naturelle n'a qu'une autorité de second ordre, subordonnée qu'il est au domaine transcendantal donnant ainsi l'importance du premier ordre à l'expérience transcendantale du moi⁹. Mais, on peut demander, qu'est-ce qui assure l'apodicticité de celui-ci? Qu'est-ce qui permet d'affirmer que l'*ego sum* ou le *sum cogitans* doit être regardé comme apodictique et premier? Et même si cela était, quelle serait la portée de cette évidence apodictique?

On se souvient qu'à la première question, Husserl répond que le moi se saisit originellement comme « la présence vivante à lui-même », telle que l'exprime le sens

⁵ « l'ensemble du monde concret qui m'environne n'est plus pour moi désormais, un monde existant, mais seulement "phénomène d'existence" » *Méditations cartésiennes*,

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ C'est-à-dire l'*eidos-ego* de la réduction eidétique après la réduction transcendantale, soit les possibilités du moi suivant les variations imaginaires du *si j'étais autrement*.

⁸ *Ibid.*, p. 47

⁹ La visée de la chose, son contenu [c], est privilégiée relativement à la chose, après la réduction. Comme l'*ego* transcendantal décrit ce contenu, cet apparaître de la chose par l'activité noético-noématique, il acquiert une valeur épistémologique.

grammatical de la proposition *je pense*¹⁰ » et qu'il se saisit sur un horizon indéterminé redevable à la perception¹¹. C'est donc par l'*epochè* que le moi humain naturel est réduit au moi transcendantal et phénoménologique. En adoptant cette position, l'*ego cogitans* n'est plus l'expérience psychologique, mais bien l'« expérience » interne transcendantale, phénoménologique; et le « monde objectif qui existe pour moi, puise en moi-même le sens qu'il a pour moi¹². » Il en découle que si le moi réduit n'est plus partie du monde, le monde et les objets du monde ne sont pas des parties réelles de mon moi : ils ne sont pas dans ma vie psychique comme un complexe de données sensorielles. Tout au plus, le moi porte-t-il le monde à titre d'unité de sens, par une synthèse d'unification, de façon immanente.

C'est sans doute cette lecture des *Méditations cartésiennes* qui ont amené certains auteurs à faire l'hypothèse que chez Descartes, le Je qui *pense* est à distance de son individualité *d'existant*¹³, sinon, il ne pourrait la penser, la juger. C'est cette compréhension qui fait dire à Ricoeur que « le Je des philosophes est *atopos*¹⁴ » et que s'il est sans lieu dans le discours, il pourrait représenter n'importe quel locuteur qui répéterait *ad nauseam* une assertion proférée par un autre : ce qui enlèverait la prétention pour le Je à être la « cause » du discours. C'est pourquoi, empruntant une figure tropique du langage nietzschéen, Ricoeur affirme : « nous tenons pour cause, sous le titre du Je, ce qui est l'effet de son propre effet¹⁵ » comme le prétend la déconstruction pour qui le-sujet-créditeur-de-discours est une pure illusion.¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, p. 49

¹¹ Cette « expérience transcendantale [...] saisit mon *je suis* transcendantal comme impliquant l'indétermination d'un horizon ouvert », *ibid.*, p. 50

¹² *Ibid.*, p. 54

¹³ Henry Duméry et Catherine Clément, « Sujet, conscience, moi », article In *Encyclopédie Universalis*.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Coll. Essais, Paris : Éditions du Seuil, p. 33

¹⁵ *Ibid.*, p. 27

¹⁶ « placer une substance *sous* le Cogito ou une cause derrière lui, ce n'est là qu'une simple

D'après cette interprétation, 1) Je, la chose pensante, conduit les pensées suivant l'ordre des raisons; soit : des pensées dont les *objets* sont aussi des pensées; 2) des choses pensées, voulues, espérées qui font que l'être de la pensée dans la pensée ne doit pas être confondu avec l'existence de la pensée en nous à titre de substrat. Dans le premier cas, il faut comprendre la formule *pour penser il faut être* comme une nécessité logique, comme dirait Husserl, adversaire du psychologisme. Dans le deuxième cas, il faut comprendre cette formulation comme une nécessité ontologique : c'est-à-dire qu'il faut inverser la proposition cartésienne « je pense, je suis » et la calquer sur la formule husserlienne *je suis, je peux* – car, si la proposition « pour penser il faut être », est nécessaire, il n'est pas nécessaire qu'il y ait des êtres pensants¹⁷. Cette nécessité ontologique laisse entendre l'antériorité de l'existant sur sa modalité. Une question alors se pose : comment concilier la nécessité de la chose pensante avec la facticité du moi pensant? Y aurait-il deux sortes d'êtres – soit le Moi et le Je – recouvrant une pensée existante en *fait* (la facticité du moi contingent qui pense) et une pensée existante en *droit* (la nécessité de la *res cogitans*) – au point de dire : le Je qui existe parce qu'il pense (le Cogito) n'est pas celui qui pense parce qu'il est? Si on adoptait cette perspective, seul le premier membre de la proposition serait le Cogito,¹⁸ le cogito réflexif; et il faudrait reprocher à Descartes de l'avoir hypostasié pour en faire une substance, c'est-à-dire un sujet sans objet (*ego sum*). Mais faut-il absolument maintenir une telle division entre le droit et le fait? Pourquoi refuser une corrélation existentielle au Cogito? Parce que s'il « y a une séparation

habitude grammaticale, “celle d'adjoindre un agent à chaque action” » – dans la mesure où par effet de métonymie on identifie celle-ci à la pensée. *Ibid.*, p. 27

¹⁷ Pour Spinoza, le discours infini de la substance infini a valeur de fondement.

¹⁸ C'est-à-dire « je pense » : la pensée [cogito] me fait déduire que j'existe [sum], puisque pour penser il faut être. Mais ce n'est pas parce que “je suis”, que “je pense”.

ontologique entre les substances, il y a une nécessaire corrélation entre tout mode et son sujet¹⁹. » N'est-il pas vrai que du moment qu'*il y a* une pensée, il est impossible qu'on l'ait sans exister? – qu'en vérité, bien que le Cogito se présente comme une intuition intellectuelle et une affirmation singulière, il ait une portée universelle? Sans doute après de multiples disputes dont il est l'objet faudrait-il, le concernant,

convenir qu'aucune définition positive n'en peut être donnée, qu'il n'appartient pas à une sphère d'êtres passibles de définition, qu'on ne saurait sérieusement le faire servir à des opérations, à des manipulations déterminées et que, enfin, puisque nous ne sommes jamais mis devant le choix de l'accepter ou le rejeter, il n'est pas, à proprement parlé, un objet pour la connaissance auquel devrait être attribué tel coefficient de vérité ou d'erreur. Qu'est-il donc en lui-même, sinon activement énigmatique, poseur d'énigmes?²⁰

Ce commentaire de Claude Lefort qui doit beaucoup à Merleau-Ponty, arrive après que celui-ci ait posé le problème du Cogito de la façon suivante. Ou bien mon existence n'est pas plus certaine qu'autre chose, elle est douteuse parce qu'elle n'est pas plus immédiate, c'est-à-dire qu'elle est saisie (saisie de soi) par une visée, dans le même événement que la chose (saisie de l'objet) : dès lors, l'expérience est considérée comme une somme d'événements et le Cogito comme « saisi de moi-même », un fait psychologique²¹, un vécu. Ou bien ma conscience est en deça des événements, c'est-à-dire qu'elle existe comme un champ ouvert à un système de pensées qui ne soit assujetti ni au temps ni à aucune limitation. Dans cette deuxième conception, il faudrait considérer qu'il existe un mode d'existence pour la conscience, hors du monde, qui ne doive rien à l'événement, mais qui laisserait en suspend son origine, comme le laisse supposer l'aperception de la pensée : une intuition intellectuelle. En

¹⁹ Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Paris : J.Vrin, 1971, p. 247

²⁰ Claude Lefort, *Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris : Gallimard, 1978, p.12

²¹ Remarquons ici la possibilité d'une thèse psychologique, compatible avec le monde naturel qui nous éloigne de la réduction transcendantale que l'auteur n'a jamais pu accepter. Dans ce cas, le Cogito ouvrirait sur une bifurcation : la saisie de soi-même et la saisie de l'objet.

tel cas, la conscience serait vue comme un acte spirituel qui saisit à distance tout ce qu'il vise : un « je pense » qui serait par lui-même un « je suis », suivant l'ordre des raisons. On comprend que Merleau-Ponty rejette cette doctrine de la conscience absolue parce qu'elle conduirait à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit²² qui pourrait embrasser et anticiper les développements temporels dans une seule intention, comme le ferait un Dieu cosmique.

De fait, l'acceptation d'un Cogito éternitaire établirait une conscience constituante et absolue, enfermée dans le solipsisme; dès lors les conséquences seraient les suivantes : je me découvrerais comme un champ transcendantal constituant tout être qui me soit accessible : 1) je serais Dieu ; 2) toutes les fois que je pense (moi le sujet) je prendrais un point d'appui sur moi-même, me plaçant au delà et en deçà de mes diverses représentations, je deviendrais l'Absolu (sans aucune dépendance) hors du monde encore : dans ce cas, la pluralité des consciences seraient inconciliable ; 3) si mon Cogito était unique et ne pouvait être reconnu par un tiers, je ne vois pas comment je pourrais reconnaître d'autres moi et les autres me reconnaître. On voit que le problème central de ce Cogito éternitaire est son manque d'inhérence au monde. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty veut en reprendre l'interprétation, de façon à comprendre l'appartenance du monde au sujet et du sujet à lui-même. On peut demander alors : quel serait le point d'appui d'une nouvelle interprétation?

L'analyse accordée au Cogito dans *La phénoménologie*, révèle que la perception vient apporter son appui et agir comme aide pédagogique à la compréhension de la pensée. Comme la perception et le perçu ont la même modalité d'existence, il s'ensuit que je ne peux séparer « voir une chose » et « penser voir une chose »; que je ne peux dissocier la certitude de mon existence percevante et celle du phénomène : la pensée de voir n'est certaine que si la vision l'est aussi. De cette manière, le doute radical ne

²² Cette doctrine consacrerait l'éternité du Cogito.

peut tenir. Si je vois une maison, il faut qu'il y ait une maison. Il n'est plus question dès lors de prendre pour certain le Cogito tout en maintenant l'incertitude de la perception. Aussi, poursuivant l'analyse, Merleau-Ponty affirme : « Ce que je découvre par le Cogito, c'est ce mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et l'être du monde²³ ». L'inhérence ontologique de mon être au monde est rendue par la formule « j'en suis » qui apporte une nuance importante au « je suis » cartésien en y ajoutant un sens nouveau : je ne suis plus un sujet séparé qui juge le monde à distance, mais mon corps est présent au monde. De sorte que le contact avec ce monde-ci s'établit dans une ontologie non-séparée²⁴, laissant ma vie se précipiter dans les choses transcendantes pour se nourrir d'expériences ; au point que ma conscience peut se fuir et s'ignorer dans les choses par le biais d'un projet que j'effectue, suivant un motif –, et que mon existence est ce que j'accomplis : ce dont je suis certain. Ainsi il en est du Cogito : intégré au mouvement de transcendance du *je suis* il n'en constitue qu'un point émergent, et donc partiel de mon être total. Son premier sens est celui d'un lien de cohésion à la jointure de l'expérience et de la vérité : une ouverture au monde.

En proclamant le *Primat de la perception*, Merleau-Ponty reconnaît en elle une expérience originaire, une fondation; par elle nous nous donnons un monde. Et c'est par elle que le sens naîtra et non par l'empire des idées. Ce retour à l'expérience comme fondement, remet nécessairement en question la conception de la raison héritée du cartésianisme. Si la raison de Descartes équivaut à une pensée survolant l'étendue, la foi perceptive que nourrit l'expérience comprend toutes les formes d'objets; en plus des formes sensibles, elle embrasse les faits sociaux et l'histoire. De sorte que le perçu effectué par la liberté opérante, dévoile une « membrure comme un texte pourvu de sens » avant même que la liberté d'acte en déploie l'analyse réflexive,

²³ Ce dont avait parlé Heidegger dans son cours de 1927, après la parution de *Sein und Zeit*, In *Phénoménologie de la perception*, p. 432

²⁴ C'est-à-dire moniste.

faisant de cette dernière une traduction du premier, – tout comme les trois faces perçues du cube effectif me donne à penser l'idée du cube, le géométral (suivant la thèse husserlienne) qui veut que la chose « en chair et en os » se donne par profils.

4.1 Le Cogito : ouverture et évidence du monde.

Cette ouverture au monde signifie que je suis déjà situé et donc, engagé, dans un monde physique et social : comme cette situation m'est donnée et constitue *mon* expérience, elle me révèle à moi-même et le Cogito implique, non pas une diplopie, mais une bifurcation : la présence à soi et la transcendance vers le monde et autrui. Ces deux aspects sont originaires et inséparables, comme s'il y avait deux mouvements du Cogito : un mouvement d'intériorité (je suis présent à moi, je me recueille) et un mouvement d'extériorité (je me jette hors de moi, je me déprésente). Il faut dire cependant que s'il y a une double articulation, deux mouvements : la présence à soi et la présence au monde sont deux moments d'un même phénomène qui est la perception, où s'entrecroisent ces deux moments de l'être au monde qui ne sont pas identiques. Et cette distance, cette différence entre ces moments, c'est la liberté opérante qui l'agit de manière que le monde ne soit pas donné avant d'être reçu –, bien qu'il soit déjà-là avant tout acte de constitution. La liberté opérante permet donc de « laisser être la donation du monde ». Cette intentionalité opérante « prend donc une réalité sensible quelconque comme l'indication ou l'expression de quelque chose d'autre qu'elle-même²⁵. »

Mais à elle-même s'ajoute une autre liberté, la liberté d'acte qui relève de la réflexion et intervient dans la constitution de l'objet (par exemple, le morceau de cire), après la première intervention de la liberté opérante dans la donation. C'est la liberté d'acte qui constitue la réduction et permet les « variations imaginaires »; ainsi, dans le cas du morceau de cire, elle donne à voir ses transformations sous l'effet de la

²⁵ Maurice Rainville, *L'expérience et l'expression : essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Montréal : Bellarmin, 1988.

chaleur : il faut donc comprendre cette liberté comme faculté du recul, correspondant à l'« inspection de l'esprit » cartésien; une distance donc – un *rien* – qui permet le passage du champ phénoménal de la perception au champ transcendantal des « variations imaginaires ».

Dans *Phénoménologie de la perception*, le chapitre sur le Cogito montre que celui-ci est transcendance. S'il est dans le monde, ce « dans le monde » ne doit pas être compris comme une visée spatialisante, puisqu'il n'y a pas une intimité de la conscience, car la seule façon pour le Cogito de s'accomplir dans le monde, c'est par l'expression : ce qui nous oblige à le voir comme une subjectivité dépendante du langage (le cogito parlé). En effet, si l'expression est vue comme un acte de reprise²⁶, de l'expérience, le Cogito devient un effet d'expression²⁷. Car l'opération d'expression, du regard regardant au sensible, a le pouvoir de créer du vrai, de l'acquis, comme la cire rammolit et change de formes sous l'effet de la chaleur. Cette opération ne peut s'accomplir sans une structure temporelle; il suffit de lire la description qu'en fait Descartes au cours de la 2^e *Méditation* pour s'en rendre compte : le temps au cours duquel l'expression se déroule et fait émerger l'évidence. La reprise de cet exemple montre que la conscience s'élargit de la dimension temporelle chez Merleau-Ponty. Comprenant davantage que la simple conscience intellectuelle, puisqu'elle est inhérente à l'expérience, elle est historique et dévoile le sens par l'expression que cette expérience découvre. Elle n'est donc pas constituante – c'est l'expérience qui l'est. C'est ici que se sépare Merleau-Ponty de Husserl : le premier ne reconnaît pas le pouvoir constituant de la conscience, alors que pour le deuxième, le monde existe pour elle. Si Husserl demeure un penseur de l'objectif, Merleau-Ponty privilégie la thèse de l'expérience pour laquelle il y a identité du monde de l'expérience avec le monde réel lui-même, parce que « nous sommes le projet du monde ».

²⁶ Dans la mesure surtout où le Je est impliqué

²⁷ Ce que Pascal Dupont nomme « un tournant décisif » du *Cogito*

Cette subjectivité dépendante du langage, repose sur un cogito *tacite*, une conscience silencieuse –, laissant au cogito *parlé* de référer à un Cogito²⁸ qui à travers l'expérience retrouve son propre univers de significations. Ce qui implique qu'il n'y ait pas d'identité entre les deux Cogito : seulement le glissement d'un pur sentiment de soi du cogito *tacite* au cogito *parlé*, d'une puissance parlante à l'expression. Ce qui curieusement, nous fait retrouver deux catégories aristotéliennes permettant d'expliquer un passage de la puissance (cogito *tacite*) à l'acte (cogito *parlé*), et qui atteste qu'une certaine métaphysique n'est pas absente de la pensée merleau-pontyenne. Encore qu'il soit possible d'y trouver le *Fundierung* husserlien où le cogito *tacite*, silencieux, apparaît comme fondant en regard du cogito *parlé*, fondé.

En voulant rester fidèle à une réflexion philosophique saisie comme réflexion sur un irréfléchi, Merleau-Ponty soulève un problème : comment la réflexion peut-elle entrer en rapport avec ce qui la précède et par conséquent la nie – c'est-à-dire sans que la réflexion soit résorbée dans l'insouciance de la vie perceptive²⁹? Pour y répondre, il précise que nous devons comprendre les rapports de la conscience et de la nature en échappant à la fois aux explications naturalistes et à la solution criticiste. Pour y aider, le philosophe recourt à l'explication suivante : nous ne nous « possédons » pas à chaque moment dans toute notre réalité, nous ne coïncidons pas avec nous-même ; preuve en est que nous pouvons avoir des sentiments inauthentiques, comme la « mauvaise foi ». Cela se produit dans la mesure où nous ne nous engageons pas totalement dans une expérience, comme lorsque nous vivons des sentiments de circonstance : en tel cas, nous simulons nos sentiments – comme l'acteur qui joue un rôle – alors que notre être total « exigerait » que nous assumions ce que nous faisons. Cet exemple vise à appuyer le rejet d'une conscience transparente pour elle-même et le Cogito tel que Descartes le conçoit. Dès lors, si je veux

²⁸ Le cogito *tacite*

²⁹ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène* : sur l'ontologie de Merleau-Ponty, Coll. « Krisis », Grenoble : J. Million, 1991, p. 14

effectuer le Cogito, je dois accomplir ma propre existence, par exemple aimer, et assumer la certitude que ma pensée d'aimer vienne de mes actes d'amour. Que la conscience d'aimer vienne de l'acte d'aimer, rendant inadéquate toute perception intérieure, et tout « analyseur interne » qui pourraient en rendre compte, parce que je ne suis pas un objet à percevoir; je fais ma réalité et je ne me rejoins que dans l'acte. Si j'aime, c'est que j'agis en amant, et le fait d'en prendre conscience, confirme ma pensée d'aimer.

Cet exemple permet de comprendre l'irrégulé en sortant d'une philosophie réflexive de second degré qui ne peut donner de statut au moi empirique, pour entrer dans une pensée du premier degré, une pensée de l'expression. Cette compréhension est d'une importance capitale parce que c'est le moi empirique qui perçoit; c'est lui qui entre en contact avec une structure « figure-fond », ces éléments différentiels de l'expérience perceptive qui appelle à l'expression. De cette façon, la philosophie peut abandonner la pensée réflexive tout en restant dans l'idéalisme : à la condition de quitter une subjectivité autonome, pour se trouver dans le commencement perpétuel de la réflexion, c'est-à-dire dans la perception commençante qui s'ouvre à l'expression.

4.2 Le Cogito et l'idée

C'est, en effet, au monde de la perception qu'est empruntée la notion d'essence, chez le phénoménologue. Pour lui, l'idée du triangle vient de l'expérience d'un triangle réel comme « chose physique » perçue, car c'est la seule manière pour une chose d'agir sur un esprit et de lui offrir un sens. Et, ce qu'on appelle « idée » est lié à un acte d'expression concernant un « objet » visé : faisant de l'idée un objet culturel, même si l'existence de l'idée ne se confond pas avec l'existence empirique des moyens d'expression. Par exemple, l'idée du triangle se maintient comme un acquis parce qu'elle est véhiculée et comprise dans et par le langage dont la géométrie fait partie.

4.3 Évidence apodictique et historique

Ainsi, ma pensée, mon ipséité, n'est pas un fait parmi d'autres. Il s'agit d'un fait très différent : un fait-valeur qui enveloppe et conditionne tout autre possible et demeure inséparable de moi-même; une évidence irrésistible en fait et toujours récusable : elle est irrésistible parce que j'en ai l'expérience et parce que je suis une nature pensante. Et s'il m'arrivait de douter, mon acte de douter établirait la possibilité d'une certitude : douter, c'est être certain que je doute.

La certitude doit donc s'établir sur une « forme » du savoir, une forme originale et fondamentale, celle qui fait surgir quelque chose en général : soit, le monde déjà là : ce matin, je retrouve mon ordinateur sur la table, là où il était hier. Une même consistance pour la pensée est assurée par l'appui sur une forme originale et fondamentale, le cogito tacite comme présence à soi, antérieure à toute réflexion qui est l'expérience de vivre. Dans cette perspective, est-il permis encore de parler du sujet ? Sûrement, mais d'une autre façon, dans mon corps et dans ce monde que je porte. Parce que comme être au monde, je suis un champ d'expérimentation et d'interprétation.

4.4 Critique du cogito tacite

Il ne faut pas se surprendre que dans le *Visible et l'Invisible* Merleau-Ponty revienne sur cette conception du cogito tacite qu'il va récuser puisqu'il la trouve impossible – y voyant « une projection naïve vers l'origine du cogito parlé », une projection récurrente du discours à l'origine de l'existence. Il y a donc une différence d'interprétation entre le Cogito de *PP* et le Cogito de *VI*. Puisque dans *VI*, le Cogito tacite est qualifié d'illusion, comme « une ombre portée de la réflexion sur l'irréfléchi ». Ce qu'il réproche de cette interprétation du cogito tacite, c'est d'être une simple conscience silencieuse qui ne peut être rejointe qu'en parlant, par l'expression : « on ne rentre en soi qu'en sortant de soi. »

Si dans la *Phénoménologie de la perception*, le Cogito désigne une liberté opérante, celle qui reçoit la donation du monde, il devient dans *VI* une pensée de

l'ouverture. Mais si cette ouverture au monde permet de saisir une Gestalt, elle ne permet pas de comprendre « ce qu'est au juste l'être pour soi de l'expérience de la Gestalt. » Cet être pour soi ne peut se comprendre que par un retour au Cogito. Mais comment?

4.5 Subjectivité dépendante

La phénoménologie peut nous aider à comprendre cette notion du rapport de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et de la perception comme un *Fundierung* : soit un rapport à double sens où deux entités deviennent opérantes comme fondant et fondées. Ainsi la perception, l'irréfléchi, comme premiers, sont fondant; tandis que la pensée, la réflexion et la raison, comme seconds, sont fondés.

Dans ce *Fundierung*, le fondé est la détermination du fondant, mais ne peut se résorber dans le fondant. Je sais que je pense, parce que j'ai telle pensée particulière³⁰ concernant une chose et la vue de moi la visant – comme l'observateur qui à travers une fenêtre perçoit les mouvements de la rue, mais peut aussi contempler son reflet. Ce qui laisse entendre que le visant et le visé sont dans une relation circulaire³¹. Et le problème est de comprendre comment je puis constituer ma pensée en général, mais non pas mes pensées particulières ; comment comprendre que « je sais que je pense ceci », sans que je sois à l'origine de le penser ? Et de se demander finalement :

qu'est-ce qui explique ce dédoublement ? Pour le comprendre, je dois me rappeler que « je suis une seule expérience inséparable d'elle-même et c'est cet événement transcendantal que le Cogito retrouve.³² »

³⁰ Un désir, un souvenir ou une volonté

³¹ La réversibilité s'applique à toute mes expériences : je suis voyant et vu; écoutant-écouté, touchant-touché. C'est la condition du corps propre d'être présent au milieu du monde sans l'être à la manière des choses, puisqu'il est vivant. – On peut penser aussi à la relation fini-infini dans l'Absolu chez Hegel.

³² *Phénoménologie de la perception*, p. 469

Pour y arriver, il faut rendre compte de la perception comme un résultat de l'irréfléchi; qu'elle est le fondant de la pensée. La perception commençante est le début de la subjectivité, rendue possible par la « liberté opérante » qui ne constitue pas le monde, mais le devine comme un « champ perceptif ». C'est ce champ, cette expérience qui peut être livrée à la pensée réflexive par la « liberté d'acte » qui ouvre le discours philosophique.

4.6 Cogito vertical et cogito horizontal

Ces réflexions continuent dans le cours du Collège de France où Merleau-Ponty montre que le Cogito, comme ouverture, sous-tend la lecture des *Méditations*. Dans ce texte de Descartes, la pensée viserait d'indivisibles de pensée, de sorte que la réflexion établirait la « pensée naturante » et l'irréfléchi la « pensée naturée ». Mais alors : comment aboutir à une ontologie non séparée à partir d'une ontologie séparée, qui du pré-réflexif mène au métaréflexif? C'est le commentaire de Gueroult qui nous aide à comprendre cela puisqu'il voit deux compréhensions du Cogito. Le premier sens du cogito serait celui d'une conscience psychologique en première personne (un fait : la nature naturée), tandis que le deuxième sens le verrait comme la conscience d'une nature intellectuelle en général (soit une essence : la nature naturante). C'est en reprenant cette distinction du *fait* et de l'*essence* que Merleau-Ponty va substituer la distinction du cogito vertical et du cogito horizontal. Ainsi, le cogito (deuxième sens : idées-essence) serait le cogito horizontal : celui que Guérout relève dans la *Seconde Méditation*. Et si Merleau-Ponty poursuit sa lecture des *Méditations* c'est parce qu'il cherche le sens de la réflexion et de ses rapports à l'irréfléchi. Car dit-il « une philosophie réflexive, à moins de s'ignorer elle-même, est amenée à s'interroger sur ce qui la précède, sur notre contact avec l'idée de l'être en nous et hors de nous, avant toute réflexion³³. » On voit que ce questionnement laisse poindre une préoccupation d'ordre ontologique. C'est pourquoi nous allons poursuivre pour

³³ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 104

comprendre ce qui recoupe cette distinction entre le cogito vertical et le cogito horizontal.

Le cogito horizontal, c'est la représentation qui résulte de la thématization réflexive du cogito vertical – en substitution du cogito tacite – et qui affirme : « il y a apparition de quelque chose à moi.³⁴ » Il s'agit bien ici de l'entendement pur, en langage cartésien. Et c'est Guérout qui voit que la *Seconde Méditation* sépare la pure *cogitatio*, la représentation (nécessaire) du mode de son opération (contingente) dans le voir sensible. Mais Merleau-Ponty reprend aussitôt. S'il y a séparation des deux modes, il y aussi une cohésion des deux modes : ce qui oblige d'admettre que l'inspection de l'esprit passe par le regard, la vision « oculaire ». S'il faut considérer le doute méthodique comme une modalité théorétique, comme une réduction, il faut voir dans cette réduction un mélange de la *cogitatio* avec les différents modes de son opération et admettre que « la pensée est entière dans le sentir ». Il suit alors que la *cogitatio* est un moyen pour faire apparaître la cohésion entre le cogito horizontal (l'inspection de l'esprit) et le cogito vertical, c'est-à-dire le fait d'expérience donné par la perception qui laisse voir les transformations du morceau de cire sous l'effet de la chaleur, que reprend la description de Descartes.

Il résulte de cet exposé une signification ontologique. D'abord une solidarité de la pensée : il n'y a pas de différence entre l'apparaître et l'être. Deuxièmement, cette pensée n'est pas seulement pensée ou certitude, elle est la « lumière se dévoilant elle-même en même temps que les objets », assurant ainsi une cohésion entre être et pensée. Si le cogito tacite renvoyait à la conscience silencieuse d'un sujet, le cogito vertical *projette* une lumière « qui sépare en unissant l'être et la pensée ». De même que si le cogito horizontal n'a sa place que dans l'ordre des raisons (en droit) et non dans la vérité de la chose (en fait), les deux ordres empiètent. Ce qui justifie les deux

³⁴ *Ibid.*, p. 259

membres de la proposition : *je pense, je suis* qui laisse voir dans le Cogito la figure de Janus.

*

Après que Descartes eut voulu fonder la science et lui assurer des fondations certaines, Merleau-Ponty, dans une perspective existentielle, se préoccupe de savoir comment se bâtit l'expérience du sujet humain dans le monde à partir duquel il peut penser. Cette perspective lui permet de dépasser les solutions rationalistes, puisqu'il s'emploie à chercher du côté de la non-philosophie des réponses à ses questions.

Le résultat de ses lectures l'amène à considérer le monde physique comme comportant des structures pour une conscience. Il a appris des gestaltistes que la notion « figure-fond », corollaire de la vision, peut fournir une clé à un modèle de la perception dans son ensemble. Aussi, plutôt que d'opposer les entités « sujet-objet » comme les rationalistes l'ont fait avant lui, il va privilégier le couple « corps propre et environnement » permettant désormais d'affirmer que c'est le corps qui voit la maison au milieu de la prairie et conçoit un monde; c'est le corps qui perçoit le temps, l'espace et donne sens à l'expérience vécue. De sorte que l'expérience que j'ai du monde devient le monde pour moi³⁵.

Cette dialectique nouvelle en philosophie, ouverte aux échanges organisme-milieu³⁶, permet de considérer le corps comme un rapport à un *Unwelt* – rapport que les rationalistes attribuaient à la conscience. Cette nouvelle façon montre que la « chair », témoin ontologique du monde³⁷, remplace la conscience et que la phéno-

³⁵ « Le monde, c'est le corps lui-même comme corps connaissant. » PP, p. 470

³⁶ L'autopoïèse

³⁷ Renaud Barbaras, *Merleau-Ponty*, p. 53 Paris : Ellipses/édition Marketing S. A. 1997

ménologie opère un dépassement du mentalisme. Si Descartes, enfermé dans le Cogito, avait Dieu pour le sortir du solipsisme et garantir la véracité des idées innées, la notion de chiasme ou d'entrelacs chez Merleau-Ponty, apparue maintes fois dans le *Visible et l'invisible* permet de comprendre les relations du corps et du monde; d'expliquer que la raison n'opère pas sur des catégories *a priori* de la conscience, mais bien sur un irréfléchi : un champ perceptif nourri d'expériences antérieures voué à l'expression. Une vie humaine peut désormais s'expliquer par l'exploration d'une conscience perceptive : ce qui n'aurait guère été possible avant le travail de Merleau-Ponty, mais aussi de Husserl qui lui ouvrant la voie, a rendu possible l'analyse de la perception, préalable à la compréhension d'un Cogito renouvelé parce qu'inhérent au monde.

CONCLUSION

Notre exploration a permis de suivre les chemins de pensées entrelacés de Descartes et de Merleau-Ponty, pour constater que des liens ont été tissés entre le cartésianisme et la phénoménologie du corps propre de façon à mieux comprendre l'émergence de la pensée dans la philosophie contemporaine. Nous voulions savoir au départ, si le cogito pouvait survivre à la critique merleau-pontyenne de Descartes; nous demandant comment le premier allait devoir transformer celui-ci pour le rendre compatible avec le primat de la perception. Nous voilà rendu au point où nous pouvons déployer ce cheminement.

Il a été dit d'entrée de jeu que le phénoménologue relevait l'impossibilité de la conscience réflexive à expliquer le rapport au monde par son incapacité à montrer le passage de la perception à la réflexion, – faute de lier la perception à la contemplation et non à l'action. Cette incapacité a une origine : Descartes n'a pu intuitionner le temps dans lequel l'action se déploie puisqu'il relève de la mesure du mouvement des corps. Pour lui, la « pensée de » vise les objets vrais et cette activité est redevable à l'inspection de l'esprit à la manière du géomètre; alors que pour Merleau-Ponty la perception est possible pour un corps vivant qui agit suivant des motifs : laissant apparaître au corps-sujet, une structure figure-fond qui constitue la seule réalité psychique mis au jour par une pensée de l'expression. C'est la raison pour laquelle est contestée l'analyse réflexive d'un spectateur impartial qui accorde un pouvoir injustifié à l'attention, au jugement – et qui laisse la conscience passive hors du monde; alors que le phénoménologue la considère active dans sa façon de viser le

donné. Aussi, réproouve-t-il le Cogito cartésien qui considère certaine la pensée de voir, mais incertaines les choses sensibles.

Celui-ci devient, chez Merleau-Ponty, inhérent au monde : une ouverture sans titulaire, puisque délesté de *l'ego*. De sorte qu'il puisse lier le corps, les choses et les idées – le corps étant ce sentant-sensible qui est vu, et qui engendre une réciprocité du perceptible et de l'intelligible, du visible et de l'invisible. Suivant cette conception, le Cogito est transcendant. C'est lui l'ouverture qui dans un mouvement d'intériorité et d'extériorité exécute une double articulation – la présence à soi et la présence au monde, comme deux moments du phénomène perceptif où s'entrecroisent deux moments, non identiques, de l'être au monde.

On se rappelle qu'en 1933 Merleau-Ponty défendait la thèse du primat de la perception. On sait la répercussion qu'elle a eu – surtout après la parution de *La phénoménologie de la perception* – pour avoir troublé la tranquille assurance de la connaissance objective défendue par le positivisme et l'idéalisme de Brunschvicq. C'est que sa critique porte autant sur l'empirisme que sur l'intellectualisme, épargnant peu de penseurs. Il refuse, en effet que la pensée objective fasse de la connaissance la modalité originaire du rapport au monde, comme chez les cartésiens; et que le sujet soit conçu comme une conscience pure, à la manière de *l'ego transcendantal* husserlien. À ce refus il apporte une solution : à la première thèse, il substitue l'expérience perceptive; à la seconde, un sujet incarné.

Ce sujet, comme être au monde, est ouvert à l'expérience dans un monde déjà-là. Il expérimente parce qu'il est mu par des motifs, alimentés par des besoins et des désirs. Dès lors, le Cogito est repensé dans cette ontologie moniste. Il y trouve place comme rapport, entre le corps, le monde et les idées, parce qu'ils sont trois secteurs « enveloppés » d'un champ perceptif unique; la possibilité existe alors de tisser des liens entre eux – le corps se présentant comme une ouverture au monde. Comme celui-ci n'a plus ni intérieur, ni extérieur – la conscience étant oblitérée –, il faut le voir comme un entrelac qui fait la jonction de l'expérience et de la pensée; là où

prennent sens les notions de Cogito vertical et de Cogito horizontal : le premier pour manifester le vécu de l'expérience perceptive découvrant une structure; le second qui à partir d'elle construit la représentation demandant à s'exprimer. Si le premier restitue le sens, puisque la perception n'appartient ni au sujet ni à l'objet, mais à l'interaction des deux, il devient une parole parlante qui se substitue à la conscience silencieuse; le deuxième constitue l'idée et devient la parole parlée en reprise de la parole parlante. Il suit que le Cogito se conçoit par l'expression en dévoilant, tel Janus, ses deux faces lorsqu'il lie les choses et les idées.

On pourrait évoquer qu'avec ce type de discours on n'atteint pas l'idée claire et distincte chère à Descartes. Mais la Gestaltheorie et d'autres connaissances issues de la non-philosophie ont pu démontrer que le rapport au monde est complexe et qu'en dehors du rationalisme il est difficile d'admettre une vérité coïncidence, sachant déjà que l'homme porte le monde qu'il s'est construit par l'expérience. C'est cette complexité du rapport au monde qui a poussé Merleau-Ponty dans ses recherches à sortir de la diplopie cartésienne. Nous pensons qu'il a réussi en assumant la part d'expérience qui fait de l'homme un corps vivant, un être de parole et d'intersubjectivité. Concernant ce dernier aspect, il a démontré que l'expérience dépend aussi du monde culturel dont le langage fait partie en sus de l'environnement. Et dans ces conditions il a montré que le philosophe hérite d'une tradition, enveloppé qu'il est dans le langage. C'est dans l'histoire des idées, dont celles de Descartes, qu'il puise sa matière pour la mettre en forme, tout comme la vision détecte une structure sur un fond. Peut-on alors lui reprocher cette pratique du langage quand il utilise comme « outils » la trope, pour parler du Cogito comme ouverture ou le cogito tacite comme conscience silencieuse; la métonymie, pour parler du cogito horizontal : la représentation; ou la synecdoque pour signifier les figures qui lui apparaissent : l'invisible pour le sens inhérent à une perception du corps parlant ou la prose du monde? Par ces procédés, le philosophe reste cohérent avec la thèse du primat de la perception qui relève du préreflexif. Et la pensée qui en découle, suit la complexité

d'« empiètements » des divers langages : celui du corps propre et de la parole, de l'art et du monde; de l'entrecroisement de divers champs perceptifs manifestés par autrui en présence et par la culture reçue en héritage. Un tel déploiement peut difficilement se faire sans ambiguïté.

APPENDICE A

Extraits des *Principes de la philosophie*

La mise en doute radicale est la façon de faire l'usage entier de la raison et d'affirmer son autonomie [...] (1).

C'est aussi le seul moyen d'arriver aux idées claires et distinctes, et d'attribuer de fausseté les choses dont nous doutons... (2).

Ainsi, nous devons nous méfier des choses sensibles parce que les sens nous trompent... (4).

On peut aussi douter des démonstrations mathématiques parce que nous ne sommes pas parfaits et que nous pouvons nous tromper... (5).

Heureusement que notre libre arbitre nous permet de nous abstenir de croire les choses douteuses... (6).

Une chose est certaine : nous ne saurions supposer que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toute ces choses... (7).

De plus, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre chose qu'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons... (8).

APPENDICE B

L'ordre des raisons comprend douze vérités (Martial Gueroult)

1. Certitude absolue de l'existence de mon moi comme pensée, – vérité à la fois subjectivement et objectivement nécessaire. – 2^e M
2. Connaissance certaine de ma nature comme intelligence pure; criterium de la substantialité, – vérité qui n'est encore que subjectivement nécessaire. – 2^e M
3. Priorité certaine de la connaissance de l'âme sur celle du corps, – démonstration qui n'est encore que subjectivement nécessaire du principe que du connaître à l'être la conséquence est bonne. – 2^e M
4. Valeur nécessairement objective de l'idée de parfait, ou existence absolument indubitable de Dieu comme cause à la fois efficiente et exemplaire de cette idée en moi, – vérité à la fois subjectivement et objectivement nécessaire. À partir de là, toutes les vérités démontrés seront à la fois subjectivement et objectivement nécessaires. – 3^e M
5. Existence indubitable de Dieu comme cause de soi, et créateur de mon être. – 3^e M
6. Certitude de la véracité divine : valeur objective immédiatement certaine de toutes les idées claires et distinctes; valeur objective présumée des autres idées pour autant qu'elles renferment quelque réalité objective; conversion de toutes les vérités subjectivement nécessaires de ma science en vérités objectivement nécessaires ou vérités des choses. – 3^e M
7. Compatibilité de la véracité divine et de l'erreur humaine : le libre arbitre humain, source de l'erreur humaine, – solution du problème de théodicée. – 4^e M
8. Connaissance du mécanisme de l'erreur humaine : le libre arbitre humain, source de l'erreur formelle, – solution du problème psychologique. Cette vérité et la précédente constituent la solution du problème de l'erreur relative aux idées de l'entendement. – 4^e M
9. Conséquence de notre certitude concernant la valeur objective des idées claires et distinctes : conversion de ces idées en essences; certitude absolue que les propriétés de ces essences des choses mathématiques ou de Dieu, sont les propriétés mêmes des choses; d'où validation de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu : certitude absolue de l'existence nécessaire, donc éternelle, de Dieu. – 5^e M
10. Valeur objective de la distinction nécessaire des substances : certitude absolue de la distinction réelle de l'âme et du corps. – 6^e M

11. Valeur objective des idées sensibles dans les limites de leur réalité objective et de leur région : *A/* valeur objective de la réalité objective, de la contrainte et de la variété du sentiment; le sentiment comme signe indubitable de l'existence des choses matérielles et de leurs différences en soi; les choses matérielles comme causes occasionnelles indubitables du sentiment : certitude absolue de l'existence des corps. Différents degrés de certitude absolue.

12. *B/* Valeur objective (succédané de cette valeur) de la qualité (de l'obscur et du confus) : certitude absolue de l'union substantielle de l'âme et du corps : *1)* union de l'âme avec toutes les parties du corps; *b)* union de l'âme plus particulièrement avec l'une des parties du corps. Solution du problème de l'erreur dans la région du sens.

RÉFÉRENCES

- Barbaras, R. 1991. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Coll. « Krisis ». Grenoble : J. Million.
- Barbaras, R. 1997. *Merleau-Ponty*, Paris : Ellipses/Édition Marketing, S.A.
- Beyssade, J.-M. 1979. *La philosophie première de Descartes*, Coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique » Paris : Flammarion.
- Boulad-Ayoub, J. et P.-M. Vernes. 2006. *La révolution cartésienne*, Québec : Presses de l'Université Laval.
- _____. 2005. *Notes du cours sur Descartes*, suivi à l'UQAM, session d'automne.
- Deleruelle, É. 2006. *Métamorphoses du sujet : L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Coll. Le point philosophique, 2^e éd., Bruxelles : Éditions De Boeck Université.
- De Saint Aubert, E. 2005. *Le scénario cartésien: recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie – Temps modernes ». Paris: J. Vrin
- Desanti, J-T. 1994. *Introduction à la phénoménologie*, Coll. « Folio/essais » Paris : Gallimard.
- Descartes, R. 1979. *Méditations métaphysiques*, chronologie, présentation et bibliographie par Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris : Garnier-Flammarion.
- Descartes, R. 2002 *Les principes de la philosophie*. Introduction et notes de G. Durandin, Paris: J. Vrin.
- Deschamps , C. 1979. « Les existentialismes ». *La philosophie au XXe siècle*, Verviers : Les Nouvelles éditions Marabout.
- Duméry, H. et Catherine Clément, « Sujet, conscience, moi ». *Encyclopédie Universalis*.
- Dupont, P. 2000. « Du cogito tacite au cogito parlé ». *Chiasmi International*. No 2. pp. 281-299.
- Guérault, M. 1953. *Descartes suivant l'ordre des raisons* tome I, Paris : Aubier.
- Husserl, E. 2001. *Les Méditations cartésiennes*, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, Paris : Jérôme Vrin.
- Koyré, A. 1962. *Introduction à la lecture de Platon : suivi de : entretiens sur Descartes*. Coll. « Les essais », Paris : Gallimard.

- Lefort, C. 1978. *Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1960. *Signes*. Coll. « Folio/Essais ». Paris : Gallimard.
- _____. 1948 *Sens et non-sens*, 3^e éd. Paris : Nagel.
- _____. 1989. « Projet de travail sur la nature de la perception ». *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble : Cynara.
- _____. 1989. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble : Cynara..
- _____. 1967. *La structure du comportement*. Paris : Presses universitaires de France.
- _____. 1964. *Le visible et l'invisible*. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard
- _____. 1969. *La prose du monde*. Texte établi et présenté par Claude Lefort. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard.
- _____. 1964. *L'oeil et l'esprit*. Paris : Gallimard
- Rainville, M. 1988. *L'expérience et l'expression : essai sur la pensée de Merleau-Ponty*. Montréal : Bellarmin.
- Ricoeur, P. 1969. « Heidegger et la question du sujet ». *Le conflit des interprétations*, essais d'herméneutique, Paris : Seuil.
- _____. *Soi-même comme un autre*, Coll. Essais, Paris : Éditions du Seuil, p. 33
- Rodis-Lewis, 1971. G. *L'œuvre de Descartes*, Coll. « À la recherche de la vérité ». Paris : Jérôme Vrin.
- Ryle, G. 1978. *La notion d'esprit : pour une critique des concepts mentaux*, trad. de l'anglais par Suzanne-Gillet, préf. de Francis Jacques, Coll. « Bibliothèque scientifique ». Paris : Payot,
- Sartre, J.-P. 1965. *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris : J.Vrin.
- _____. 1947. *Situations I*, Paris : Gallimard
- Scribano, E. 1999. « La nature du sujet. Le doute et la conscience ». Kim Sang Ong-Van-Cung (dir. publ.) *Descartes et la question du sujet*, Coll. « Débats philosophiques ». Paris : Presses universitaires de France.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Études générales sur l'œuvre de Descartes

Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris : PUF, 1966, 334 p.

Baker, Gordon P. et Morris, Katherine J. *Descartes' dualism*, London : Routledge, 1996, 235 p.

Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*, Coll. « Bibliothèque des idées », Paris : Gallimard, 1960, 559 p.

Beyssade, Jean-Marie. *Études sur Descartes : l'histoire d'un esprit*, Coll. « Points », Paris : Éditions du Seuil, 2001, 394 p.

Beyssade, Jean-Marie et Marion Jean-Luc. (éd.) *Descartes : objecter et répondre*, Centre d'études cartésiennes, Paris : PUF, 1994, 483 p.

Cottingham, John, *Descartes : la philosophie cartésienne de l'esprit*, Coll. « Points », traduit de l'anglais par Christian Cler, Paris : Éditions du Seuil, 2000, 84 p.

Guenancia, Pierre. *L'intelligence du sensible : essai sur le dualisme cartésien*, Paris : Gallimard, 1998, Coll. « NRF essais », 380 p.

Greisch, Jean. *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris : J. Vrin, 2000, 282 p.

Grimaldi, N. et Marion, J.-L. *Le discours et sa méthode : colloque pour le 350^e anniversaire du discours de la méthode*. Coll. « Épiméthée », Paris : PUF, 1987, 415 p.

Lefèvre, Roger. *La bataille du Cogito*, Paris : Presses universitaires de France, 1960, 230 p.

_____. *La pensée existentielle de Descartes*, Coll. « Pour connaître la pensée », Paris : Bordas, 1965, 176 p.

_____. *La métaphysique de Descartes*, Coll. « Initiation philosophique », 2^e éd. revue Paris : PUF, 1966, 120 p.

MacDonald, Paul S. *Descartes and Husserl : the philosophical project of radical beginnings*, Coll. "SUNY series in philosophy", Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2000, 282 p.

- Marion, Jean-Luc. *Questions cartésiennes : méthode et métaphysique*, Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris : Presses universitaires de France, 1991, 263p.
- Marion, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 3^e éd. Paris : J. Vrin, 1993, 220 p.
- Margel, Serge. *Corps et âme : Descartes, du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Coll. « La philosophie en effet », Paris : Galilée, 2004, 231 p.
- Mattei, André. *L'homme de Descartes*, Coll. « Philosophie de l'esprit », Paris : Aubier-Montaigne, 1940, 262 p.
- Mayzaud, Yves. *Le sujet géométrique ou Pour une solution au problème de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie de R. Descartes*, Coll. « L'ouverture philosophique », Paris : L'Harmattan, 2004, 190 p.
- Moreau, Denis. *Je pense donc je suis, Descartes*, Coll. « Variations », no 11. Nantes : Pleins feux, 2004, 44 p.
- Nancy, Jean-Luc. *Ego sum*, Coll. « La philosophie en effet », Paris: Flammarion, 1979, 164 p.
- Ong-Van-Cung, Kim Sang. (dir. publ.) *Descartes et la question du sujet*, Coll. « Débats philosophiques », Paris : PUF, 1999, 167 p.
- Peillon, Vincent. *Merleau-Ponty, l'épaisseur du cogito : trois études sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Latresne : Bord de l'eau, 2004, 153 p.
- _____. *La tradition de l'esprit : itinéraire de Merleau-Ponty*, Coll. « Le collège de philosophie », Paris : Grasset, 1994, 287 p.
- Rodis-Lewis, Geneviève. *Descartes et le rationalisme*, Coll. « Que sais-je? », 3^e éd. mise à jour, Paris : PUF, 1977, 128 p.
- _____. *Le développement de la pensée de Descartes*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris : J. Vrin, 1997, 223 p.
- _____. *L'individualité selon Descartes*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris : J. Vrin, 1950, 252 p.
- _____. *L'anthropologie cartésienne*, Coll. « Épiméthée », Paris : PUF, 1990, 297p.
- Romanowski, Sylvie. *L'illusion chez Descartes : la structure du discours cartésien*, Coll. « Critères », Paris : Klincksieck, 1974, 204 p.
- Vernes, Jean-René, *Critique de la raison aléatoire : ou Descartes contre Kant*, Paris : Aubier-Montaigne, 1982, 111 p.

_____. *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*, Sainte-Foy : PUL, 1999, 103 p.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. (dir. publ.) *Le problème de l'âme et du dualisme: autour de Descartes*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris : J. Vrin, 1991, 254 p.

Études générales sur l'œuvre de Merleau-Ponty

Barbaras, R. *Le désir et la distance : introduction à une phénoménologie de la perception*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris : J. Vrin, 1999, 174 p.

Colette, Jacques (éd.) et Anna-Teresa, Tymieniecka. *Maurice Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Coll. « Présence et pensée », Travaux de l'Institut mondial des hautes études phénoménologiques, Paris : Aubier, 1988, 232 p.

Dastur, Françoise. *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, France : Encre Marine, 2001, 223 p.

De Waelhens, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 3^e éd. Louvain : Publications Universitaires, 1968 410 p.

Dupond, Pascal. *La réflexion charnelle : la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Coll. « Ousia », Bruxelles : Ousia, 2004, 272 p.

Fortin, Nathalie. *L'art et le rejet du dualisme dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Coll. « Mémoire de maîtrise en philosophie » M6425. Montréal : Université du Québec à Montréal, 2000, 76 p.

Gély, Raphaël. *Les usages de la perception : réflexions merleau-pontiennes*, Louvain : Peeters, 2005, 204 p.

_____. *La genèse du sentir chez Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 2000, 213 p.

Geraets, Théodore F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la phénoménologie de la perception*, Préf. par Emmanuel Levinas Coll. « Phaenomenologica », No 39. The Hague : M. Nijhoff, 1971, 212 p.

Heidsieck, François. *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1971, 140 p.

Madison, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty : une recherche des limites de la conscience*, Coll. « Publications de l'Université de Paris X Nanterre - lettres et sciences humaines Serie A, Theses et travaux », Paris : Klincksieck, 1973, 283 p.

Saint-Aubert, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : J. Vrin, 2004, 365 p.

Sichère, Bernard. *Merleau-Ponty : ou le corps de la philosophie*, Coll. « Figures », Paris : Grasset, 1982, 252 p.

Tréguier, Jean-Marie. *Le corps selon la chair : phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Coll. « Collection Philosophie, épistémologie », Paris : Kimé, 1996, 282 p.

Études sur le corps

Feltz, Bernard et Lambert, Dominique. (dir. publ.) *Entre le corps et l'esprit : approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, Coll. « Psychologie et sciences humaines », Liège : P. Mardaga, 1994, 290 p.

Barbaras, Renaud. « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair : Michel Henry-Maurice Merleau-Ponty » In Goddard, Jean-Luc (éd.), Monique Labrune, Renaud Barbaras. *Le corps*, Coll. « Chemins », 1992, 319 p.

Marzano Parisoli et Maria Michela. *Penser le corps*, Coll. « Questions d'éthique », Paris : PUF, 2002, 181 p.

Études concernant le « sujet »

Badiou, Alain. *Théorie du sujet*, Coll. « Ordre philosophique », Paris : Seuil, 1982, 351 p.

Benoist, Jocelyn. *Kant et les limites de la synthèse : le sujet sensible*, Coll. « Épiméthée », Paris : PUF, 1996, 343 p.

Chédin, Jean-Luc. *La condition subjective : le sujet entre crise et renouveau*, Coll. « problèmes et controverses », Paris : J. Vrin, 1994, 328 p.

Gaudemar, Martine de. *Leibniz : de la puissance au sujet*, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris : J. Vrin, 1994, 296 p.

Guibert-Sledziewski, Elizabeth, Vieillard-Baron, Jean-Louis et Régis Antoine. (comp.) *Penser le sujet aujourd'hui : colloque de Cerisy*, Paris : Méridiens Klincksiech, 1998, 342 p.

Michon, Pascal. *Éléments d'une histoire du sujet*, Coll. « Philosophie, épistémologie », Paris : Kimé, 1999, 207 p.

Sichère, Bernard. *Éloge du sujet : retard de la pensée sur le corps*, Coll. « Figures », Paris : Grasset, 1990, 254 p.